Volume 26

A review of early christian life and language

Vigiliae Christianae

editors-in-chief

Christine Mohrmann, Nimeguen
P. G. van der Nat, Leyden
G. Quispel, Utrecht
W. C. van Unnik, Utrecht
J. H. Waszink, Leyden

associate editors

M. Anastos, Los Angeles
W. den Boer, Leyden
H. Frhr. von Campenhausen, Heidelberg
P. Courcelle, Paris
R. M. Grant, Chicago
H. H. Janssen, The Hague
G. W. H. Lampe, Cambridge
H. I. Marrou, Paris
F. G. van der Meer, Nimeguen
H. Ch. Puech, Paris

North-Holland Publishing Company Amsterdam

CONTENTS

I. Articles

Bammel, E.: Christus Parricida 259
Bartelink, G. J. M.: Τὰς πέντε αἱρειν 288
Beyschlag, K.: Zur εἰρήνη βαθεία (I Clem. 2,2) 18
Bruns, J. E.: Biblical Citations and the Agraphon in Pseudo-Cyprian's Liber de Montibus Sina et Sion 112
Demarolle, J.-M.: Un aspect de la polémique païenne à la fin du IIIe siècle: le vocabulaire chrétien de Porphyre 117
Franke, P.: Traditio legis und Petrusprimat 263
Gager, J. G.: Marcion and Philosophy 53
Hanson, R. P. C.: The Reaction of the Church on the Collapse of the Western Roman Empire in the Fifth Century 272
Harl, M.: Origène et la sémantique du langage biblique 161
Holleman, A. W. J.: The Oxyrhynchus Papyrus 1786 and the Relationship betwæen Ancient Greek and Early Christian Music. 1
Opelt, I.: Formen drr Polemik bei Lucifer von Calaris 200
Pagels, E. H.: The Valentinian Claim to Esoteric Exegesis of Romans as Basis for Anthropological Theory 241
Rosenbaum, H.-U.: Zur Datierung von Celsus' Ἀληθὴς λόγος 102
Rush, A. C.: Death as a Spiritual Marriage: Individual and Ecclesial Eschatology 81
Saake, H.: Das Präskript zum ersten Serapionsbrief des Athanasios von Alexandreia als pneumatologisches Programm 188
Staats, R.: Ogdoas als ein Symbol für die Auferstehung 29
Van Unnik, W. C.: Noch einmal „Tiefer Friede" 24
Vööbus, A.: New Sources for the Symbol in Early Syrian Christianity 291
Wolfskeel, C. W.: Ist Augustin in „De immortalitate animae" von der Gedankenwelt des Porphyrios beeinflusst worden? 130

II. Reviews

Alexandre, M.: *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie*, 16: *De congressu eruditionis causa* (J. C. M. van Winden) 63
ANAMNHCIC. *Gedenkboek Prof. Dr. E. A. Leemans* 240
Arnaldez, R.-Mondésert, Cl.-Pouilloux, J.-Savinel, P.: *Les œuvres de Philon d'Alexandrie*, 22: *De vita Mosis* I-II (J. C. M. van Winden). 62
Arnaldez, R.-Pouilloux, J.: *Les œuvres de Philon d'Alexandrie*, 30: *De aeternitate mundi* (J. C. M. van Winden) 64
Bârlea, O.: *Die Weihe der Bischöfe, Presbyter und Diakone in vornicänischer Zeit* (A. Hamman) 68
Bernard, J.: *Die apologetische Methode bei Klemens von Alexandrien* (J. C. M. van Winden) 153
Borret, M.: *Origène, Contre Celse*, III (J. C. M. van Winden) 303
Burchard, C.-Jervell, J.-Thomas, J.: *Studien zu den Testamenten der Zwölf Patriarchen* (M. de Jonge) 146
Crouzel, H.: *Grégoire le Thaumaturge, Remerciement à Origène*; *Lettre d'Origène à Grégoire* (J. C. M. van Winden) 305
Daniélou, J.: *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse* (J. C. M. van Winden) . 237

DOUTRELEAU, L.-GESCHÉ, A.-GRONEWALD, M.: *Didymos der Blinde, Psalmenkommentar*, I (J. C. M. van Winden) 76
FONTAINE, J.: *Tertullien, Sur la couronne* (J. J. Thierry) 227
GESCHÉ, A.: *see* DOUTRELEAU *and* GRONEWALD
GOREZ, J.: *Les œuvres de Philon d'Alexandrie*, 20: *De Abrahamo* (J. C. M. van Winden) 61
GRONEWALD, M.: *Didymos der Blinde, Psalmenkommentar*, II (J. C. M. van Winden) 76
GRONEWALD, M.: *Didymos der Blinde, Psalmenkommentar*, IV (J. C. M. van Winden) 76
GRONEWALD, M.: *see* DOUTRELEAU
GRONEWALD, M.-GESCHÉ, A.: *Didymos der Blinde, Psalmenkommentar*, III (J. C. M. van Winden) 76
HARL, M.: *Les œuvres de Philon d'Alexandrie*, 15: *Quis rerum divinarum heres sit* (J. C. M. van Winden) 60
HENRICHS, A.-KOENEN, L.: *Ein griechischer Mani-Codex* (G. Quispel) 79
JERVELL, J.: *see* BURCHARD
JOSSA, G.: *Regno di Dio e Chiesa* (R. M. Grant) 302
KIEFFER, R.: *Au delà des recensions? L'évolution de la tradition textuelle dans Jean VI, 52-71* (J. Smit Sibinga) 65
KOENEN, L.: *see* HENRICHS
KOZIK, I. S.: *The First Desert Hero. St. Jerome's Vita Pauli* (J. J. Thierry) . . 157
LOI, V.: *Lattanzio nella storia del linguaggio e del pensiero teologico pre-niceno* (A. Bastiaensen) 71
MALINGREY, A.-M.: *Jean Chrysostome, Lettres à Olympias*; *Vie anonyme d'Olympias* (J. C. M. van Winden). 159
MOLLAND, E.: *Opuscula Patristica* 160
MONDÉSERT, Cl.: *see* ARNALDEZ
MONTES MOREIRA, A.: *Potamius de Lisbonne et la controverse arienne* (V. C. de Clercq) 154
PELLETIER, A.: *Les œuvres de Philon d'Alexandrie*, 31: *In Flaccum* (J. C. M. van Winden) 62
POLLARD, T. E.: *Johannine Christology and the Early Church* (B. A. Pearson) . 298
POUILLOUX, J.: *see* ARNALDEZ
Résurrection. Revue de doctrine chrétienne, 29 312
RICHARDSON, P.: *Israel in the Apostolic Church* (J. C. H. Lebram) 148
RYDÉN, L.: *Bemerkungen zum Leben des heiligen Narren Symeon von Leontios von Neapolis* (G. J. M. Bartelink) 310
SAVINEL, P.: *see* ARNALDEZ
SIMONETTI, M.: *Arianesimo Latino* (V. C. de Clercq) 73
SIMONETTI, M.: *Note sull'Opus Imperfectum in Matthaeum* (V. C. de Clercq). . 73
SMETS, A.-VAN ESBROECK, M.: *Basile de Césarée, Sur l'origine de l'homme* (J. C. M. van Winden) 234
STEMBERGER, G.: *La symbolique du bien et du mal selon Saint Jean* (M. de Jonge) . 301
THOMAS, J.: *see* BURCHARD
THOMSON, R. W.: *Athanasius, Contra Gentes and De Incarnatione* (E. P. Meijering) 232
VAN ESBROECK, M.: *see* SMETS
Vetera Christianorum, 7,1 80
WACHT, M.: *Aeneas von Gaza als Apologet* (J. C. M. van Winden) 308
WARMINGTON, B. H.: *Nero. Reality and Legend* (C. M. Stibbe) 297
WOODS CALLAHAN, V.: *Saint Gregory of Nyssa, Ascetical Works* (A. van Heck) 77
Communications 313

Vigiliae Christianae 26 (1972) 1–17; © *North-Holland Publishing Company*

THE OXYRHYNCHUS PAPYRUS 1786 AND THE RELATIONSHIP BETWEEN ANCIENT GREEK AND EARLY CHRISTIAN MUSIC

BY

A. W. J. HOLLEMAN

It must be stated beforehand that the topics involved in the heading of the present article are each of a very controversial nature. Studies in ancient Greek music in this century have gone far to demolish former certainties, and quasi-certainties, and to arouse new doubts on almost every topic.[1] This may be illustrated by two instances of some relevance. The musical relics so far as they yield rules for melodic structure had left the impression of corroborating ancient testimonia about the Greek tonic accent. Recent investigations, however, led to stating that "the strict observance of accent in melody was not a classical, but a Hellenistic phenomenon, due to pedantry and snobbery".[2] In matters of musicology proper, the scales which we thought we were able to gather from Greek musical theory in a recent and well-considered study seem to have been built exactly contrariwise to what has been accepted for a long time, and in this way a number of mysteries left might be unriddled.[3]

In the field of Christian music the situation is not any better. Scholars of the 19th century as Gevaert and many a classicist of this century too thought Christian music to have developed from ancient Greek music, and Medieval musical theory seemed to corroborate this view. Again, a recent investigation shows that the theory of the eight modes (octo-echos) in liturgical music, Jewish as well as Christian, had its origin in the very old (Babylonian) cosmological calendaric principle of the pentecontade ($7 \times 7 + 1$) of liturgical seasons (cf. Fr. Pentecôte), and in that proves its Oriental descent.[4] Abraham Idelsohn in the beginning of this century

[1] For a well-balanced picture of these doubts see I. Henderson, *Ancient Greek Music* (in *The New Oxford History of Music* I), 1957.

[2] Thus R. P. Winnington-Ingram summarizes the results of W. B. Sedgwick in Ancient Greek Music 1932–57, *Lustrum* 3 (1958), p. 43.

[3] R. Tanner, *La Musique Antique Grecque*, spec. nr. 248 of *La revue musicale*, 1961.

[4] E. Werner, *The Sacred Bridge. The Interdependence of Liturgy and Music in Synagogue and Church during the First Millennium* (London–New York 1959), part II ch. 2: The origin of the eight modes in music, p. 373–409. This work is the best intro-

made his amazing discoveries of archaic Jewish music in Yemenite and Babylonian communities, which furnished striking parallels to Christian ecclesiastical music, whereas subsequent decipherings of the earliest (ecphonetic) neumes considerably modified the views on these Medieval notation-systems of liturgical music and clearly showed the parallelism between ecclesiastical and synagogal musical practices.[5]

Nevertheless, in recent publications still the old view of cultural history notably about Christian music developing organically from classical Greek music is maintained. Carsten Høeg combated this view as advanced in *Geistesgeschichte des antiken Christentums* by C. Schneider (1954).[6] Günther Wille in his almost encyclopedical *Musica Romana* (1967) took up position "gegen eine Herleitung der altchristlichen Musik des Westens aus der Musik der Synagoge".[7] When he adduces the Christian hymn of Oxyrhynchus as a welcome piece of evidence for his stand, however, his references to literature about the hymn do not exceed the year 1935 – strangely enough, as will be demonstrated presently. The term hymn is used here traditionally to indicate a doxological chant without stipulating any strict form. Already in the Apostolic age the terminology was confused: Mt. 26, 30 and Mk. 14, 26 in all probability use ὑμνεῖν for psalmody, while Eph. 5, 19 and Col. 3, 16 still are much debated with regard to their meaning. Tertullian – one of our earliest authorities on liturgy – *De or.* 28 uses the expression *inter psalmos et hymnos* in the context much as a tautology. When he speaks of the impossibility of a marriage between a Christian and a heathen because of the impossibility for them to sing together (*Ad uxorem* 2, 6), this does not prove the incompatibility of Christian and pagan music, but it certainly is a strong indication of the difference between them.

For my part I do not intend to exclude any and every interrelation between early Christian chant and Hellenistic pagan music. Undeniably there are many testimonia in the writings of Christian authors, mostly ecclesiastical authorities at that, which attest to the danger of bad influences spread by pagan musical practices, notably as regards the funeral

---

duction to most of the problems involved in the present article. For a shorter survey: Solange Corbin, *L'église à la conquête de sa musique* (Paris 1960).

[5] Cf. C. Høeg, *La notation ekphonétique* (Copenhague 1935); Werner, p. 410–31.

[6] C. Høeg, Les rapports de la musique chrétienne et de la musique de l'antiquité classique, *Byzantion* 25–27 (1955–57), p. 383–412.

[7] *Musica Romana. Die Bedeutung der Musik im Leben der Römer* (Amsterdam 1967), p. 368. On the hymn of Ox. p. 369. Cf. my review in *Latomus* 30 (1971), 227ff.

customs. Immediately, however, the question arises whether these dangers were thought to be engendered by the music itself or by the words of the songs involved (*cantica diabolica*, ᾠδαὶ πορνικαί) and the rather licentious atmosphere of those ceremonies.[8] The purpose of this paper is to make it acceptable both that indeed and for what reason specifically the pagan music itself not only was frowned upon but even was considered to be instrumental for losing one's Christian soul and salvation.

As we know, also pagan authors of the early Christian age frowned upon the music as generally cultivated in those times as opposed, romantically, to the days of *olim* when good old music was the *ancilla* to noble words (ethos-theory).[9] It may suffice to refer to the moral indignation of Pseudo-Plutarch *De musica* and to the satiric irony of Lucian *De saltatione*, whereas it may be stated that the Romans considering their *grauitas* made it a point of honour to pass for amusical rather than to give away the high grade of their inborn musicality.[10] The unavoidable impression we gather from all sorts of information, both Christian and pagan, is that music as practised in the era of the Roman Empire was a "beat"-music in internationalized but manifold styles according to local origins but, imperturbably, "beat" – thematically built mostly to convey the eternal platitude of "All you need is love". The topicality of the Roman attitude to music is shown by Seneca *Contr.* 1 *praef.* 8 about youth: *cantandi saltandique obscena studia effeminatos tenent*, while the "beat" character is exposed by the younger Seneca *De breuitate uitae* 10, 12, 4: about those *occupati* who busy themselves only with the most futile and debasing occupations like *illi*, (*qui in componendis audiendis discendis canticis operati sunt, dum uocem, cuius rectum cursum natura et optimum et simplicissimum fecit, in flexus modulationis inertissimae torquent,*) *quorum digiti aliquod intra se carmen metientes semper sonant ... non habent isti otium sed iners negotium* (the information probably refers to the old and widespread usage of snapping the fingers). Even ancient Greek music from the fifth century on was open to the development into this "beat". To put it in the words of Egert Pöhlmann: "schon Aristoxenos ... kommt

---

[8] For this topic cf. Høeg, art. cited in n. 6, p. 392; Wille, *op.cit.*, 381–83 and the literature given there. No wonder that the orthodoxist Ephraim composed many a *carmen exequiale*. Cf. n. 29–31.

[9] As a topic it started at Plato, *Rep.* 3, 400.

[10] This is the thesis of Wille. It is summarized by the same author in *Lex. der alten Welt* = *Lex. der Antike* I 3 (1969) *s.u.* Musik C 1–7.

dem neuzeitlichen Taktbegriff so nahe, dass... ein musikalischer Umbruch zugrunde liegt."[11]

In dating the "Umbruch" in the fourth century, however, Pöhlmann seems to me all too cautious. As a matter of fact, Aristophanes in his *Ranae* closely connected the expression of ugly truth (1053 sqq.) to musical (1301 sqq.) and particularly rhythmical innovations (1314, 1348). These rhythmical innovations are focused and symbolized as it were in the doubtless exciting appearance of a rather wanton "beat"-girl: Ποῦ 'στιν ἡ τοῖς ὀστράκοις/αὕτη κροτοῦσα; Δεῦρο, Μοῦσ' Εὐριπίδου,/πρὸς ἥνπερ ἐπιτήδεια τάδ' ἔστ' ᾄδειν μέλη (1305–7. Coulon-van Daele in the Budé-edition *ad loc.*: "Apparaît une joueuse de castagnettes, nue"). Meillet, therefore, is not to be doubted about his dating the first signs of what he calls "la ruine du rythme quantitatif" as early as the fifth century.[12] For my part I would call attention to a strikingly strange feature in the musical history of Greece. The cult of Pan at Athens is closely associated with the Persian wars (Herod. 6, 105–106). Yet shortly afterwards flute-music, though championed if not "invented" by the same god,[13] was rejected. Sometime after 460 the Athenian government had the famous Athena-Marsyas group of Myron placed on the Acropolis. Considering that this happened during the "cold war" against Sparta and the war against Boeotia, both strongholds of aulos-music, we cannot fail to accept the happening on the Acropolis as an insult to both states.[14] Primarily, however, it demonstrated the official rejection of the music of the flute.[15]

It is not easy to distinguish to what degree the firm connexion between music and words was a consequence of the musical character of the Greek language. The prosodic and musical data as we have them clearly suggest

---

[11] E. Pöhlmann, *Griechische Musikfragmente. Ein Weg zur altgriechischen Musik* (Nürnberg 1960), p. 52; cf. p. 48: „In der Rhythmik war ja der wesentlichste Fortschritt, die *Emanzipation des Rhythmus vom Metrum*, schon im 4. Jh. geleistet worden."

[12] A. Meillet, *Aperçu d'une histoire de la langue grecque* (⁶1948), p. 269.

[13] For Pan as related to flute playing in general see R. Herbig, *Pan* (Frankfurt 1949), p. 25–26 and n. 36; to the origin of music Lucr. *R.N.* 5, 1379 sqq.

[14] Ch. Picard, *Manuel d'archéologie grecque*, II (Paris 1939), p. 232–41. E. Berger, *Vorbemerkungen... Ostgiebels* (1958), p. 34, is apt to date the group shortly before 447. If that be the case the happening must be related to the second expedition against Boeotia in 447.

[15] Also a popular character as Alcibiades was credited with the same rejection: Plut. *Alc.* 2. For the alleged rejection about 500 by Pratinas see *RE* 22 (1954), c. 1725–27.

that the connexion was of a highly and increasingly conventional nature.[16] Since the underlying idea of the imitative and, therefore, ethical function and value of music existed also outside Greece, the specific musicality of the Greek language (the notion of quantity in the first place) cannot have been the source from which the idea has sprung. The emancipation of music from words, therefore, was a quite natural process of interrelation between the evolution of speech and musical experiments. It was backed by the rise of literary prose and rhetoric. Eventually, philosophy lost the battle against rhetoric over the educational leadership, and we may accept the *Ranae* as representing the acme of that battle, whereas Plato in his references to Damon's ideas of musical education offers no more than the impressive resonance of it.[17] It is in this process that flute playing got the mark of official rejection since this sort of instruments was most suited to musical experiments and innovations which affected, and ultimately would annihilate, the conventional connexion between music and words. Such experiments affected rhythm in the first place: "Das Zupfinstrument hat ja keinen Dauerton, während das Blasinstrument durch die genau ausgehaltenen Zeitwerte den Rhythmus auch ohne Stütze des Wortes halten kann."[18]

Nevertheless, philosophers and harmonists[19] alike continued to rely only on strings for the systematization of intervals and the building of musical scales; ethos-theory was sternly maintained notwithstanding oppositionalists like the author of the Hibeh-pamphlet.[20] But it must be clear that more popular musical forms, from the fifth century on, steadily developed into "beat". To quote Pöhlmann once again: "Jede Musik, die vom Arbeits-, Tanz- oder Marschlied ausgeht, muss fast zwangsläufig zum Takt kommen. Dass die absolute Dominanz der Sprache auch in der griechischen Rhythmik schwerlich das Primäre war, zeigen schon die

---

[16] Cf. Pöhlmann, *op.cit.*, esp. p.21 and 31 n.1. Cf. also the introductory chapter of Aristotle's *Poetics*. For the Roman assimilation of the connexion see Quintilian 9,4. Herein a significant testimony as to "beat" (9,4,51), cf. Wille, p.240.

[17] Cf. E.A.Lippman, *Musical Thought in Ancient Greece* (New York–London 1964), p.63: "Plato found himself opposed to what was actually a more progressive attitude, for ... rhetoric frankly accepted the musical disintegration and the new specialization, replacing universality with versatility." Cf. also E. Moutsopoulos, *La philosophie de la musique et le théâtre d'Aristophane*, as summarized in *L'année philol. 1964* (1966), p.319.

[18] Pöhlmann, p.35.

[19] In terms of Greek musical history they should rather be called canonists.

[20] Writing about 400 B.C. he was the first we know of who combated the educational valuation of music, cf. *Hermes* 44 (1909), p.503–21.

Termini *Arsis*, *Thesis* und (Vers-)*Fuss*, die auf die Choreographie hinweisen."[21] Our relics of Greek music, most of which are of Hellenistic times, appear to submit somehow or other to conventionality as established in the musical theory. Yet there is one piece that does not fit exactly in this picture, viz., the famous *Ox. Papyrus* 1786 (vol. 15, 1922).

This papyrus (end of the third century) contains the fragment – and the only one that we have – of a Christian hymn written in the Greek language, with Greek musical notation the rhythmical signs included. As is to be expected, it is adduced as a powerful piece of evidence by those who advocate the continuity between ancient Greek and early Christian music. Even Carsten Høeg, famous for his investigations in the field of Byzantine music, in a rather racy article intended to oppose this view only admonished that one swallow does not make a summer, or words to that effect.[22] Eric Werner, the successor of Abraham Idelsohn as professor of liturgical music in the Hebrew Union College at Cincinnati, as regards the hymn wrote: "In all these endings, we encounter the typical final melismata of Jewish psalmody although, in melody and structure, the piece is distinctly Hellenistic, even written in the Greek letter notation."[23] However, Werner not being specialized in Greek music, let us hear what Pöhlmann has to say about the hymn: "Im ganzen entsteht der Eindruck, dass der Komponist des Hymnus griechischen Vorbildern folgt, jedoch für die griechische Sprache kein Ohr hat. So erklären sich die metrischen Verstösse, so wird auch verständlich, dass hier der Wortakzent häufig der Melodieführung geopfert wird. Vermutlich deutet das Streben nach reicher Melismatik ohne Rücksicht auf Quantität und Akzent auf Einflüsse hebräischer Sakralmusik."[24] So what Werner thought to be "distinctly Hellenistic" – meaning "Greek" – after all appears to be highly controversial. Pöhlmann was definitely at fault in attributing the many deviations from Greek music to a composer who "für die griechische Sprache kein Ohr hat". Høeg already had remarked: "Rappelons que tous les chrétiens de cette époque qui étaient capables d'écrire en grec, avaient fréquenté une école hellénique et paienne." But, as it is, specialists of ancient Greek music generally do not know about different contemporary music, let alone of Byzantine hymnody. An allround musicologist as Curt Sachs calls the hymn – in

[21] *Op.cit.*, p. 31, n. 3.
[22] In the art. cited in n. 6.
[23] *Op.cit.*, p. 355. Various transcriptions in MGG vol. 4, c. 1053–56 (1955).
[24] *Op.cit.*, p. 47.

the section "Greece and Rome" – an "exceptional piece" in that it does not show a "thetic center". Moreover, so he observes, "(it) was certainly not "dissolute and voluptuous", in spite of its Hypolydian key and mode".[25] Shortly after Sachs, however, Egon Wellesz in the *Class. Quarterly* of 1945 in a powerful demonstration adopted the hymn for Byzantine musicology relating its structure to the Syrian origin of early ecclesiastical chants. "This may be correct" – so Winnington-Ingram concludes in his "Forschungsbericht" (*Lustrum* 3 (1958), p. 10) – but when he adds: "His transcription, however, disregards the fact that the rhythmical notation is Greek and should be interpreted in the light of our other Greek evidence", it rings almost like a sigh for losing the piece from the, as it is, unimpressive total of Greek musical relics. The Christian hymn, to be sure, is no representative of ancient Greek music at all – "in spite of its Greek notation".[26] There might be a certain amount of melodic congruence with certain Hellenistic melody-building but, honestly, we do not have any certainty about intonations, neither in Greek nor in other contemporary music. Melodic congruence, however, if demonstrable at all, does not prove anything as soon as the "Erscheinung", so to say the spirit, of the music is different. Do we have to leave this question at Sachs declaring that the musical style of the piece certainly was not "dissolute and voluptuous", or does the hymn itself enable us to say more about that? I think it does.

The most controversial point left is the rhythmical interpretation, as we could gather already from the remarks of Winnington-Ingram. Here precisely is the point where Christian music presented its novelty and moved away from any pagan contemporary music. Something of this kind had been already felt by scholars who like W. Meyer thought Christianity to be responsible for the appearance of accentual poetry, Greek and Latin, relating the phenomenon to Syrian hymnody.[27] The

[25] C. Sachs, *The Rise of Music in the Ancient World East and West* (New York 1943 = London 1944), p. 250–251.

[26] E. Wellesz, *A History of Byzantine Music and Hymnography* (Oxford 1949), p. 129 (2. ed. 1961).

[27] W. Meyer, *Anfang und Ursprung der lateinischen und griechischen rythmischen Dichtung*, in *Abh. München* 17 (1886), 265–450, esp. 363 ff. Leaning on the observations of Card. Pitra and Bickell about the priority of the Syrian rhythmical hymns he concluded, rather naively (in the light of our evidence of papyrology): „Durch jenes semitische Vorbild wurden diese Völker angeregt, die Quantität nicht mehr zu beachten" (p. 377). Corbin (see n. 4) is more cautious: "la traduction biblique ... est probablement responsable en partie de l'affaiblissement de la notion quantitative" (p. 65).

matter is not as simple as that. Werner, speaking of "the rapidity with which the Syrian type swept all over the Western and Eastern Church", rightly observed: "Had the new system been entirely alien to Romans and Greeks, it would have encountered much more opposition than it actually did."[28] Hymnody, however, represents only a small part of Christian chant and, moreover, its acceptance did not go as smoothly as Werner's words seem to imply. Werner, to be sure, refers here to the example of Ephraim's hymns. But it is worth while to examine the story about Ephraim's hymnodic activities as thoroughly as the testimonia enable us to do.[29] To begin with, there is probably a certain amount of apocryphal telling in the story, so far as it reminds us of many a tale about hymns being both enthusiastically accepted by the common people and, rather or bitterly, opposed by ecclesiastical authorities. As regards the Western orbit, one only has to think of the hymns of Ambrosius. Scarcely four or five of all Ambrosian hymns have succeeded in earning the approval of the Roman ecclesiastical authorities but Augustine leaves us in no doubt that the hymns aroused an overwhelming enthusiasm with the people (*Conf.* 9, 6–7; 10, 33). Of course, I am not prepared to ascribe Augustine's confessions about these hymns arousing in him strong but contradictory emotions to any intention of telling apocryphal tales. On the contrary, it outlines sharply the actual course of events about Christian hymnody and it may, therefore, elucidate the story about Ephraim's activities as told by several authors of early Ecclesiastical History. The most elaborate version of it is furnished by Sozomenus (3, 16) whereas Theodoretus has some interesting details to add.[30] From them we learn that Ephraim (ca. 365) appropriated hymns with heretical texts made by the gnostic Bardesanes (ca. 200) and being very popular for their music as composed by Harmonius, the son of Bardesanes, in order to use the same melodies now provided with orthodox texts by himself as an antidote to the "sweet poison" administered to healthy people formerly.[31] When we probe these texts and compare them with

---

[28] *Op.cit.*, p. 349–50.

[29] The story as told by Ephraim's ancient biographer: in Meyer *op.cit.* in n. 27, p. 376.

[30] *Hist. eccl.* 4, 29, 2. The story is also repeated, rather clumsily, in Cassiodorus, *H.e.* 8, 6: *Et quoniam tunc Harmonius Bardisanus quaedam cantica componens, et impietatem melodiae suauitati permiscens, illiciebat audientes et capiebat in peste, iste (sc. Ephraim) sumens inde concentus pietatem cantilenae permiscuit et audientibus suaue nimis et utile medicamen apposuit.*

[31] Bardesanes's ingenious innovation as annexed by Ephraim and revealed in his

a chant of Ephraim himself on Bardesanes, it becomes clear that those hymns owed their popularity to their rhythmical structure (Soz. 3, 16, 7: ἰδὼν δὲ Ἐφραὶμ κηλομένους τοὺς Σύρους ... τῷ ῥυθμῷ τῆς μελῳδίας ... ἐπέστη τῇ καταλήψει τῶν Ἁρμονίου μέτρων). The rhythms precisely of Bardesanes's hymns were the ingredients which "sweetened" the poison of the heretical contents. About the exact structure of these rhythms, however, we have no absolute certainty, since the music of the hymns has not survived. But Aug. Hahn already observed that the preeminent Ephraimic metre shows a close similarity to the Anacreontic metre of Ἡ γῆ μέλαινα πίνει.[32] The Syriac language showing no signs of quantity, this rhythm only can be interpreted in terms of dynamic accents and beats. Werner, in view of the tradition having it that both Harmonius and Ephraim were well-acquainted with Greek and Greek culture, is apt to think that the metre was taken over and calls it a "Graeco-Syrian element in the music of the Church".[33] As the Anacreontic rhythmical systems certainly were of a popular nature and meant to be sung, and as they moreover were regularly used in processions,[34] Werner was quite right in doubting that the Syrian type was "entirely alien to Romans and Greeks". However, it seems preferable to call it a Hellenistic element, which including "Graeco-Syrian" has a ring that goes far beyond national or ethnic frontiers.

It is precisely this Hellenistic element, the "beat"-character of music all over the Roman Empire, that for centuries along was combated by ecclesiastical authorities East and West as endangering liturgical music and poisoning the Christian mind.[35] It goes without saying that the

---

Syriac words is rendered by Dom J. Jeannin: "en poids et mesures" (*Mélodies liturgiques syriennes*, I 66), by Werner: "in measures and metre" (*op.cit.*, 212), by Meyer: "Nach Längen und Schweren" (*op. cit.*, 375). Anyhow, it was "popular".

[32] A. Hahn, *Bardesanes gnosticus, Syrorum primus hymnologus* (Leipzig 1819), p. 39ff. Cf. Hilary's Hymn *Adae carnis gloriosae* in *uersus quadrati*!

[33] *Op.cit.*, p. 350. The phenomenon has a startling implication as regards the rhythmical character ("Scheinprosodie") of pre-Christian Anacreontic poetry.

[34] This for Christians was considered a dangerous feature of daily life. As late a poet as Pseudo-Venantius Fortunatus wrote a hymn *Tibi laus perennis auctor* in Anacreontic rhythm which was used as a procession chant on Easter-eve, cf. Wille, p. 305.

[35] Cf. Th. Gérold, *Les pères de l'église et la musique* (Paris 1931). The heart of the matter as exposed above is already dimly seen in Wellesz, *op.cit.*, p. 68: "The hostile attitude of the Church is easy to understand. From the second to the fourth centuries the members of Christian communities lived in the midst of a highly developed civilization and were tempted to take part in the theatrical performances, dances and processions they were constantly witnessing", and p. 81: "Drums, cymbals, clappers, horns,

exciting beat-rhythm of the pagan music was experienced as instrumental for losing one's Christian soul and salvation. The rejection of it was related directly to the pastoral-theological rejection of the lusts of the flesh, and education in the Christian spirit started with repressions in this respect. As a matter of fact, Christian authors did not keep it a secret that their anathema's meant exactly the rhythms and the beat-instruments of the pagan music. Thus Arnobius in a well-known passage intended to ridicule the pagan gods and their cults fulminates in terms as: *aeris tinnitibus et quassationibus cymbalorum ... tympanis ... crepitus scabillorum* (*Adv. nat.* 7, 32). Such utterances leave us in no doubt whatever about the question what was meant and experienced as being the quintessence of pagan music. The drastic rejection of it, however, put the Church up against enormous difficulties. Throughout Antiquity Christian literature wrestles with questions such as: whether or not music in liturgy was to be tolerated at all; if so, what kind of music; whether or not singing was to be executed by the parish, and for that matter singing by women appeared to be a point of utter vigilance, and so on. The Bible rapidly becoming the Book of Books for Christianity Jewish psalmody was bound to become the model. But according as – locally as well as chronologically – Christianity drew away from Judaism problems only were doubled. To put it in the words of Høeg: "S'il est vrai que la musique de la Synagogue juive – et peut-être aussi celle du Temple – sont à la base de la musique chrétienne, il faut ajouter aussitôt que le christianisme, religion nouvelle très soucieuse de son indépendance et consciente de sa mission universelle, a dû développer une musique bien différente de celle de la religion-mère et en accord avec l'esprit du Nouveau Pacte. La musique chrétienne devint très vite, en Occident et en Orient, une musique nouvelle, dans le sens complet de ce terme (pace historicorum dixerim)."[36] Yet there is no question about Jewish psalmody being fundamental to Christian ecclesiastical chanting, in which ethnic forces shaped local modifications in a rather wide range. The rejection of contemporary pagan music was that much total that the existing Greek notation-systems were not really considered for the transmission of Christian music. In fact, musical tradition in Antiquity mostly if not exclusively was provided for *viva voce*. For that reason I am on the side of

---

and flutes were the instruments mainly used in orgiastic rites"; p. 145 on rhythmical execution of Church-music in 5th cent. Egypt.

[36] *Art.cit.*, p. 402.

those specialists of Greek music who consider the literal notations to have been almost exclusively a matter of theorists and schoolmen, and a highly intricate one at that.[37] In view of the Church's universal mission, however, even musical tradition could not be set wild. On the contrary, as a liturgical constituent of primary importance the musical tradition was to be watched over with unceasing vigilance. Therefore, a new notation-system had to be found. Which led to the neumes coming into existence.

Again the question arises what should be the meaning of our Christian hymn being written in the Greek musical notation. First of all we remember that the rhythmical signs, if "interpreted in the light of our other Greek evidence", clearly show a considerable amount of "metrischen Verstösse". Since the author of the hymn – as we already have seen – must have been fully aware of that and as, moreover, the papyrus suggests to be a piece of theoretical purport[38] we now may be prepared to consider it to be exactly what its contents show it to be: a demonstration of the inadequacy, and at least as regards the rhythmical signs, of the fundamental error of using the existing Greek notation for Christian music. For my part I am prepared to suggest that the demonstration goes as far as to show also that the Greek melodic signs did not fail to denature the flow of a melody which was "certainly not "dissolute and voluptuous", in spite of its Hypolydian key and mode". In fact, as regards their visible shape the neumes originated for a technical reason. "It is not surprising that the new system was vastly different from the Greek conception, for it had to serve another purpose. The Greek notation had to define each note, since its music was syllabic-rhythmic, and its phrases not melismatic. The Church required a method by which the most venerable elements of liturgical music could be fixed, namely the cantillation of the scriptural lessons and psalmody. The Greek system, with its minute description of every tone, would have proved very cumbersome had it been applied to the new task. *Phrases* or *syntactic units* had to be provided with notation, not individual syl-

[37] Pöhlmann, *op.cit.*, p. 83–84, adduces a dozen vase-paintings as proving the use of the musical signs for common practice. It must be said, however, that the senseless (so Furtwängler) daubs and dots contained in those paintings prove nothing of the sort.

[38] The very use of the intricate system suggests the writer to have been a specialist. Besides, most of the musical relics in ms.-form presuppose theorists for authors just like the fragments in the *Bellermanni Anonymus de musica.*

lables. Hence the ecphonetic origin of the Greek and Roman neumes."[39] Exactly for this reason I cannot adhere to the conception of De Coussemaker (1852) that the neumes only must have originated from the Alexandrian and Byzantine Greek accents. As many specialists in the field see it nowadays, the neumes-systems traced their origin back to very old (Babylonian) chironomic signs – as the term itself at least suggests.[39a] However, for the purpose of the present paper this vexed question does not matter much. It may be clear that the Christian hymn in Greek musical notation, *Ox.Pap.* 1786, far from being an eminent piece of evidence for the continuity between ancient Greek and early Christian music, must be considered as an obvious demonstration of the necessity of creating and organizing an entirely new notation-system for the new Christian music. "Its oldest documents can be traced to the seventh century, and there were probably earlier attempts" – so Werner states.[40] Perhaps it is not to be hoped that any of these earlier attempts will turn up. As we know, cantors of Jewish origin many times were appointed, even attracted, to teach Christian communities the cantillation of scriptural lessons and psalmody. In this the ancient way of oral tradition did not fail to show its unescapable vigour, but the mission of the Church could not stop at that. Sooner or later the chironomic instruction had to be committed to writing. The novelty of the Christian music combined with the missionary activity of the new religion forced the new notation-

---

[39] Werner, p. 358. Cf. Wellesz, p. 216: "the ecphonetic signs are set, in the main, at the beginning and at the end of a group of words."

[39a] As regards the meaning of the term, it seems appropriate to refer to Athenaeus 14, 617f–618b: here the ensemble of flute and lyre is said to be settled by συννεύματα meaning the nods by which the instrumentalists regulated the interplay between them. Gesticulation always has been prominent in controlling musical performance as well as in visualizing musical intentions (χειρονομία, even when said of the legs: Herod. 6, 129). Some of the so-called Dead Sea Scrolls contain marginal signs which might be interpreted as forerunners of the ecphonetic neumes, as done by E. Werner in *Mus. Quart.* 43 (1957), 21–37. If this view ever can be substantiated it would certainly revolutionize our ideas of the origin of neumes. (One of the signs meant is to be seen in the well-known photograph of a scroll of Isaiah beneath col. 32.) As regards the Byzantine Greek accents it seems reasonable to suppose that they might have proved convenient according as the ecphonetic signs proved insufficient for the missionary transmission of music, i.e. when the original improvisation between the main *caesura*-accents had to be abandoned in favour of a continuous fixation of the cantillation on behalf of people not acquainted with the Oriental musical patterns involved (cf. Werner, *Sacred Bridge*, p. 421 and 430 n. 34).

[40] *Ibidem*, p. 357–358. According to Høeg (*La not. ekphon.*, p. 38–39) and Wellesz (*op.cit.*, p. 216) the ecphonetic system seems to have been introduced towards the end of the fourth century already.

system into existence, and particularly linguistic differences were responsible for the scattering of the notation into a number of systems. Precisely the splitting up in a Greek and a Latin system is an additional argument against the assumption of Christianity being responsible for the appearance of accentual poetry Greek and Latin. This observation brings us back to "metrical" hymnody.

As it has already been said, hymnody from the very beginning by ecclesiastical authorities was felt to be pagan for its peculiar musical structure, while for the same reason it was extremely popular. That is why hymnody became the preeminent vehicle of heretical conceptions and thereby mistrust was doubled. Especially the Latin Churches time and again expelled hymnodic forms which time and again slipped in between scriptural chants, whereas in the Eastern Churches they were organized into real Christian hymnography permeating their liturgies. Real Christian hymnography presumes real Christian musical style, and what this meant is well exposed by an interesting observation about the *Ison*, the most important neume, being the indicator of melodic tenor. In the so-called *Papadike*, a Medieval instruction-book for the priests, about the *Ison* it is stated: Ἀρχή, μέση, τέλος, καὶ σύστημα πάντων τῶν σημαδίων τῆς ψαλτικῆς τέχνης τὸ ἰσόν ἐστι ... λέγεται δὲ ἄφωνον οὐχ ὅτι φωνὴν οὐκ ἔχει, ἀλλ' ὅτι ἀριθμὸν φωνῆς οὐκ ἔχει. φωνεῖται μέν, οὐ μετρεῖται δέ.[41] This definition, or paraphrase, makes it clear that the body of Christian ecclesiastical music was "derhythmed", denuded of rhythm. As far as I see it, Jewish liturgical music presents an analogous development so far as, according to Sachs (*op.cit.*, p. 90 f.), "archaic Hebrew rhythm (then) was less free", in view of the Temple-music being accompanied by "group dancing and drum beating". Possibly, the Diaspora, i.e. living amidst the Hellenistic pagan beat-music, accounts for the "derhythmizing" of synagogal music. No wonder then that early documents, of the 9th century, according to the French musicologist Jules Combarieu in their neumes show no signs of rhythmical distinguishing and may be called "ces preuves de l'égalité des notes dans le plain-chant".[42] Working back, therefore, from these data to the data about early Christianity as given above we may conclude that the most characteristical, and so to say the fundamental,

[41] Wellesz, p. 235, n. 2.

[42] *Histoire de la musique* (Paris ⁶1938), vol. I, p. 253 (1. ed. 1913). Here C. resumes the results of an article signed by him and published in *La revue musicale* 1901, but the documents came from "Solesmes". Cf. n. 49.

feature of early and real Christian music was the absence of rhythmical structure. This thesis will make quite a number of later developments inside as well as outside ecclesiastical music much more understandable than they ever can be without agreeing to it. To give some instances: why did the great Father Augustine start *De musica* with six books about rhythm? (for those about melody he could not afford the time) – and what could have been the meaning of his personal pausal theory therein?[43] Why did many a Christian author compare ecclesiastical community singing with that of rowing songs, unless to stimulate the rather slow evenness of chanting?[44] What exactly was the function of organ playing in the Byzantine Liturgy, and was it welcomed in Western practice only because Byzantine Emperors made organs a present to their colleagues in France?[45] Is the origin of tropes and sequences to be explained exclusively as a mnemotechnical adjustment?[46] Did the ecclesiastical anathema of the music of the Troubadours and Trouvères for being *lasciuum et impurum* concern its major-key or rather its worldly rhythms?[47] Why had the fight over the "nombre musical" of Gregorian chant to be decided

---

[43] For Augustine's theories see Wille, p. 603–623.

[44] For this topic see Wille, p. 123–124. The *Anonymi institutionum disciplinae* (7th century but not by Isidorus of Sevilla) as regards the learning of singing contains some remarkable recommendations for the son of a Gothic nobleman. P. Riché, *De l'éducation antique à l'éducation chevaleresque* (Paris 1968), p. 76, translates: "Il faut qu'il chante lentement en apprenant l'art de moduler sa voix et de se tenir, qu'il le fasse agréablement et qu'il ne connaisse rien d'érotique ni de honteux."

[45] For this topic see Wellesz, p. 94–98; Id., *Eastern Elements in Western Chant* (MMB; 1947), p. 165. Differently W. Apel in *Speculum* 23 (1948), 191ff.

[46] Cf. Werner, p. 564–565: "In some cases even the text of the (scriptural) lesson was interspersed with tropes ... Usually the 'syllabization' of the melismatic tradition is interpreted as a sort of mnemonic aid for the singers, at a time when written music was not too easily obtainable. However, there might be another reason beneath this rationalizing idea that accounts for the dissolution of melismata into syllabic units. The secular folk-song of the Occident began to emerge at the end of the eleventh century; in general the Church was not too fond of it, since it rightly sensed a relapse into barbaric-pagan customs ... It is possible that the peoples of the West sensed the ancients chants of the Church as alien elements, especially the long extended melismatic songs; and the clergy compromised with that latent animosity by dissolving these melismatic chants into the (syllabic) tropes and sequences. This was especially useful at the great feasts of the Church, when popular interest and acclamation were most desirable. We learn accordingly that the tropes were sung particularly on high feasts and were designated 'festival lauds'." Cf. Wellesz, *Eastern Elements*, p. 165–185.

[47] E. Bücken, *Die Musik der Nationen* (Leipzig 1937), p. 32: „Das eigentlich Neue und speziell „Weltliche" der Troubadour- und Trouvèremusik liegt in ihrem Rhythmus."

by a papal bull? Above all, I think, the thesis illuminates both that and why early Christian music meant neither a return to allegiance to the venerable Greek classical music nor amalgamating with Hellenistic pagan music on the basis of Greek musical theory, while the hymn of Oxyrhynchus can be accepted as settling that.

However, rhythm being an ample term, most writers about ecclesiastical chant speak of its "free rhythm". What is meant by that may be elucidated by putting it in the words of Wellesz stating about Byzantine hymnography: "great skill was required to achieve a perfect union between the music and the words ... in order to make the highest points of the melodic curves coincide with the stresses of the verses."[48] Wellesz has reproduced the hymn of Oxyrhynchus in a modern notation without bars, of course. It may be clear, therefore, that the "union" between music and words in early Christian music did not rest upon any metrical or rhythmical structure of the underlying words but upon the "Bedeutungszusammenhang" of a group of words. That is why T. Georgiades said: "Das *Kyrie eleison* – übrigens ein ursprünglich spätantik-heidnischer Ruf – der Prozessionsscharen ist zwar griechische Sprache, aber christliches Griechisch, eine Sprache, die der *Musikè* entgegengesetzt ist."[49] And by "*Musikè*" he meant the ancient Greek conception of the union between words and music.

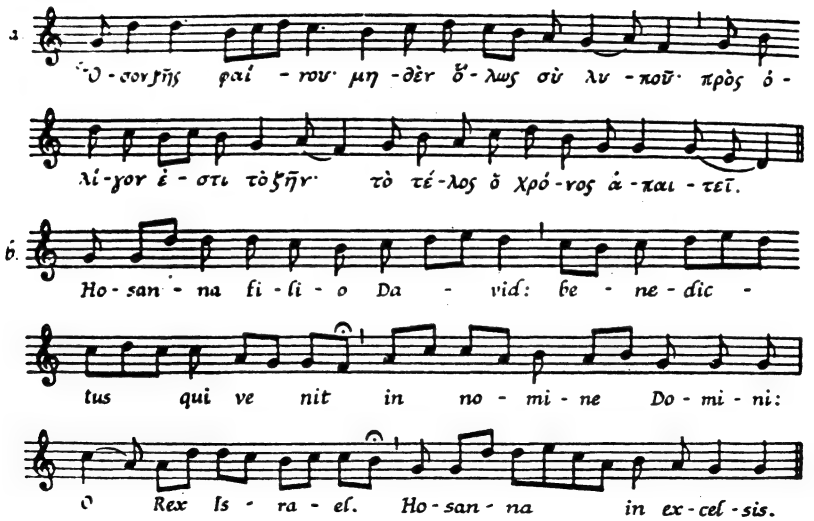
Speaking of continuity between ancient Greek and early Christian music, therefore, must be limited to one underlying idea of musical theory. In fact, Platonic or rather Neo-Platonic conceptions about music not as an aesthetic but as an ethical value presented the only link between the one and the other. However, that is not the materials out of which music has ever been made, whether Christian or Greek. Music is made out of rhythm and melody. About rhythm enough has been said above. As regards melody, I hope the *Appendix* will satisfy the examiners.

---

[48] *Op.cit.*, p. 274. In modern Greek I would call it an ἰδιόρρυθμη – μὰ θαυμάσια – μουσική. The same applies to Gregorian chant. The term "rhythmical neumes" for the various signs which were introduced not before or even after the tenth century to facilitate the phrasing of the melodies, and acknowledged as it were by way of concession to assure a unified execution, to me seems rather improper. Cf. *Eastern Elements*, p. 186–190.

[49] *Musik und Rhythmus bei den Griechen* (Hamburg 1958), p. 62; cf. Id., *Der griechische Rhythmus* (Hamburg 1949), p. 122–145. Cf. also the severe characterizing of Gregorian chant by Combarieu, *op.cit.* in n. 42, p. 256–262 ("anti-musical et admirable").

APPENDIX: A TEST-CASE



In order to enable the reader of this article in some degree to put the theories to the test the most striking example of "congruence" between Greek and Christian music is given in comparing the Seikilos-epitaph and the Gregorian antiphon *Hosanna filio David.* The melodic congruence for the first time was signalized in 1894 by Ph. Spitta.[50] Werner lastly commented thus: "Here, a good deal of the Hellenistic melody has been absorbed, but the Christian arrangers, as was their custom, insisted upon emphasizing the *pausa* in each verse. Thus they had to add a pausal melisma for the words ‚David' and ‚Israel'. The adaptation tried, moreover, to stress the twofold *Hosanna* of the first and second verse by the identical musical phrase, thereby cramping the flow of the Greek cadence."[51] So he too distinguishes the pieces sharply for the difference between them in rhythm and phrasing.

Now what about "a good deal of the Hellenistic melody"? Actual execution of the notations as given above does not fail to suggest that the congruence is a matter of an optical illusion, created particularly by the transcriptions being written in the same key, much more than of audible similarity.[52] Besides, execution may vary vastly according to the

[50] *Vierteljahrschrift für Musikwissenschaft* 10 (1894), 103–110.

[51] *Op.cit.*, p. 354.

[52] Høeg, *art.cit.*, p. 393, does not hear the congruence either. Cf. also the strong denial of congruences by P. Wagner, *Einführung in die gregorianischen Melodien* (1911–21), III p. 58.

circumstances as suggested by the words. Furthermore, there is no absolute certainty about the intonations of the original pieces: all modern transcriptions are bound to be approximate to a great extent. Finally, what if Robert Tanner (see n. 3) ever would appear to be right?[53]

The Hague, Saffierhorst 174

[53] Professor Fellerer, therefore, misrepresents the hymn of Ox. by calling it "an attempt at Christianizing Greek musical forms" (in the Appendix on Music to *Abriss der antiken Geschichte*, ed. S. Lauffer, München ²1964). He too still adheres to the theories of Meyer.

Vigiliae Christianae 26 (1972) 18–23; © *North-Holland Publishing Company*

ZUR EIPHNH BAΘEIA (I Clem. 2,2)*

VON

KARLMANN BEYSCHLAG

Meine im Jahre 1966 erschienene Monographie *Clemens Romanus und der Frühkatholizismus* (Beiträge zur Histor. Theol. Nr. 35) hatte ursprünglich den Zweck, der etwas festgefahrenen Diskussion um das älteste Dokument der Patristik neue Impulse zu geben. Daß dies gelungen ist, zeigen nicht nur die zahlreichen wohlwollenden Rezensionen im In- und Ausland, sondern auch die inzwischen aufgetretenen Gegenstimmen zu einzelnen Kernpunkten meiner damaligen Darlegungen. So hat z.B. schon 1967 Otto Knoch – von katholischem Standort aus – in einem eigenen Aufsatz grundsätzliche Bedenken gegen meine Konfrontation der paulinischen und clementinischen Theologie erhoben (*Jahrb. f. Antike u. Christentum* 1967, S. 202ff.; vgl. ders. auch in *Theol. Quart. Schr.* 1967, S. 480ff.). Hierzu darf ich auf die kurze Erwiderung von H. v. Campenhausen (*Theol. Lit. Ztg.* 1969, Sp. 836) verweisen. Gegen meine unpolitische Auffassung des „antiken Friedensgedankens" im I Clem. erhob inzwischen Paul Mikat in einer eigenen Studie Einspruch (*Die Bedeutung der Begriffe Stasis und Aponoia für das Verständnis des 1. Clemensbriefes*, Arbeitsgemeinsch. f. Forschung d. Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften, Heft 155, 1969). Hierauf habe ich in meiner Besprechung in *Ztschr. f. evang. Kirchenrecht* (1970, Heft 4, S. 426ff.) geantwortet. Soeben hat sich nun auch W. C. van Unnik – seit langem mit dem I Clem. beschäftigt – gegen mich zum Wort gemeldet, und zwar mit seinem in dieser Zeitschrift (1970, Heft 4, S. 261ff.) veröffentlichten Aufsatz „Tiefer Friede", der als Festgabe für den Hallenser Neutestamentler Gerhard Delling ausgezeichnet ist.

Warum geht es dabei? Es geht, wie schon van Unniks Titel besagt, abermals um einen Sachverhalt aus dem Zusammenhang des „antiken

---

* Prof. Dr. W. C. van Unnik, Mitherausgeber dieser Zeitschrift, ist in fairer Weise bereit gewesen, die folgende Erwiderung in die Vigiliae Christianae aufzunehmen. Ich möchte ihm daher an dieser Stelle meinen hochachtungsvollen Dank für sein Entgegenkommen aussprechen. K.B.

Friedensgedankens" auf christlichem Boden. Genauer: Es geht darum, daß ich den in I Clem. 2–3 gegen die Gemeinde Korinth aufgebotenen terminologischen Gegensatz: einst tiefer Friede (εἰρήνη βαθεῖα) jetzt dagegen... Krieg und Gefangenschaft (einschl. Verfolgung), als die gedankliche Klammer der ganzen dortigen Darlegung angesprochen und als eine relativ feststehende Denkschablone nachzuweisen gesucht hatte, die vor allem innerhalb der jüdisch-christlichen Verfolgungs- und Märtyrerterminologie auftaucht, wie mir eben auch Clemens durch die in Kap. 4–6 folgenden Verfolgungsschilderungen zu beweisen scheint. Man vgl. z.B. auch die Version des Schemas am Schluß des *Martyrium Lugdunense* (Euseb *H.e.* V, 2, 6f.; in meinem Buch S. 235). Als Belege für das einigermaßen stereotype Auftreten des Gegensatzpaares εἰρήνη βαθεῖα und πόλεμος auf jüdisch-frühchristlichem Boden hatte ich – abgesehen von I Clem. selbst – das IV Makkabäerbuch, das Symeonmartyrium bei Hegesipp, die Einleitung der Apologie des Athenagoras und Philo/Origenes (*Exhortatio ad martyrium*) angeführt, dazu – was mir von van Unnik freilich als unzulässig vorgehalten wird – auch die entsprechende Vorstellung der *longa pax*, bzw. der εἰρήνη διάμονος (die durch „Krieg" und „Verfolgung" beendet wird) bei kleinasiatischen Schriftstellern (Anonymus antimontan., Firmilian, Lactanz). Alle diese Stellen hatte ich nicht nur aufgezählt (S. 150), sondern jedesmal auch im Kontext ihrer Sachzusammenhänge vorgeführt, wodurch die variierende Verwendung des gedanklichen Schemas erkennbar werden sollte.

Nun hat sich van Unnik in dem gegen mich gerichteten Aufsatz fast ausschließlich auf den Terminus εἰρήνη βαθεῖα konzentriert und dafür zunächst einmal weiteres, auch über die einschlägigen Lexika hinausgehendes Stellenmaterial zusammengebracht, vor allem aus profanen Schriftstellern, aber auch aus Philo und einzelnen kirchlichen Quellen besonders des 4. Jahrhunderts. Mit meinen Belegen zusammen handelt es sich jetzt etwa um 20 Stellen. Die von van Unnik dabei aufgeführte Stelle aus Origenes, *Comm. in Joh.* X, 39 findet sich übrigens auch bei mir (S. 150, Anm. 3), und auch andere Belege seiner Sammlung (z.B. Lucian, *Toxaris* 36) sind mir bekannt. Dagegen habe ich den schönen Beleg aus der Euseb'schen *Vita Constantini* (II, 61, 2ff.) zwar nicht übersehen, aber leider nur im Zusammenhang mit dem φθόνος-Motiv (S. 62, Anm. 3) eingeordnet. Die Stelle hätte ein interessantes Pendant zu der von mir (S. 187f.) besprochenen Schilderung des Euseb zum Ausbruch der Diokletianverfolgung (*H.e.* VIII, 1–2) abgegeben, zumal es ein wesentliches Anliegen meiner Arbeit war, auch den jüdisch-frühchristlichen

Traditionszusammenhang von ζῆλος, φθόνος und βασκανία aufzuweisen.

Zu welchem Ergebnis gelangt van Unnik auf Grund der von ihm neugesammelten Stellen zur εἰρήνη βαθεῖα? Es ist kurz gesagt dies, daß eben jener von mir aufgezeigte Gegensatz: einerseits „tiefer Friede" – andererseits „Krieg", „Gefangenschaft", „Verfolgung", „Aufruhr" usw. nach van Unnik ganz eindeutig nicht aus der jüdisch-christlichen Tradition, sondern aus dem „griechischen Staatsdenken" hervorgegangen ist: „Durch Empörung, Zwiespalt usw. werden das Staatswesen und seine Harmonie bedroht, zuweilen sogar zugrundegerichtet, wo aber tiefer Friede herrscht, ist der Staat in guter Ordnung, und da wird den Bürgern das höchste Glück beschert" (van Unnik a.a.O. S. 278). Der Sprachgebrauch ist also nach van Unnik einfach profaner Herkunft. „Nirgends," sagt van Unnik, „geben Philo und IV Makk Anlaß zu der Vermutung, daß sie einen neuen Ausdruck geprägt haben. Im Gegenteil, sie setzen ihn als geläufig voraus" (a.a.O. S. 277 f. – Sperrung von mir). Und was das Auftauchen der gleichen Vorstellung etwa im Zusammenhang bei Athenagoras betrifft, so ist auch hier nur „ein bei den Griechen bestehender Gegensatz aufgenommen", d.h. man kann nicht behaupten, „daß der Gedanke von (christlichen) Apologeten ausgedacht wurde" (a.a.O. S. 273 – Sperrung von mir). Damit aber bricht van Unnik über meiner Arbeitsmethode den Stab: „Der gelehrte Verfasser ... hat seine Belege willkürlich ausgewählt und nicht richtig interpretiert, weil er nicht den weiteren Zusammenhang ins Auge gefaßt hat und ausschließlich auf jüdisch-christliche sogenannte Traditionszusammenhänge schaute" (a.a.O. S. 279). Dazu werde ich hart angelassen, weil ich das nichtchristliche Material zur Sache („mit Ausnahme des jüdischen") „stillschweigend" hätte verschwinden lassen, um an die Stelle „wissenschaftlicher Beweisführung" einen „Machtspruch" (!) zu setzen (a.a.O. S. 263).

Was ist zu dieser Kritik zu sagen? Nun, zunächst ist es natürlich überaus dankenswert, daß van Unnik über das bisher Bekannte hinaus weitere Belege zum Sprachgebrauch von εἰρήνη βαθεῖα gesucht und auch gefunden hat, vor allem im außerchristlich-profanen Bereich. Und ich würde auch auf eine scharfe Zurechtweisung kein Wort erwidern, wenn es nur um den Nachweis ginge, daß das von mir gebotene Quellenmaterial unvollständig ist. Kein Autor kann alles leisten. Jeder, der mein Clemensbuch kennt, wird zugestehen, daß das dort vorgeführte Beleg- und Vergleichsmaterial zu nur 7 Kapiteln des römischen Schreibens an

die Grenze dessen geht, was ein einzelner Autor ohne Assistenten in einer einzelnen Monographie versammeln kann. Natürlich habe ich in den Jahren seit dem Erscheinen des Buches zu vielen darin verhandelten Punkten noch weitere Belege gesammelt, auch würde ich heute sicher manches anders schreiben, als ich es damals, vor nun fast 10 Jahren, konzipiert habe. Immerhin gibt auch van Unnik freimütig zu, daß auch seine Aufstellungen zur εἰρήνη βαθεῖα wahrscheinlich noch nicht vollständig sind.

Soweit gut. Wie aber steht es mit meiner Arbeitsmethode und ihren Ergebnissen? Dazu ist zu sagen, daß van Unnik, was freilich dem Leser seines Aufsatzes verborgen bleiben muß, schlicht und einfach ‚offene Türen einrennt'. Alles nämlich, was er zur Herkunft der εἰρήνη βαθεῖα aus dem „griechischen Staatsdenken" anführt, die Verbindung mit dem ὁμόνοια-Gedanken, der Gegensatz zu στάσις, πόλεμος ἐμφύλιος usw., hat in größerem Zusammenhang bereits Harald Fuchs in seinem 1926 erschienenen grundlegenden Werk *Augustin und der antike Friedensgedanke* belegt und erörtert. Van Unnik fügt dem lediglich neue, spezielle Belege zur εἰρήνη βαθεῖα hinzu. Leider ist van Unnik schon in seinem Aufsatz „Is I Clem. 20 purely stoic?" (*Vig. Christ.* 1950, S. 181 ff.) an diesem gerade für die genannte Stelle unentbehrlichen Werk von Fuchs vorübergegangen. In seinen jüngst erschienenen Studien zum I Clemensbrief (Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, NR 33 – Nr. 4; 1970), wo mein Buch übrigens ebenfalls kritisiert wird (S. 161, Anm. 34), ist Fuchs (zum Thema ὁμόνοια) wenigstens an einer Stelle genannt (S. 164, Anm. 42), allein in dem gegen mich gerichteten Aufsatz fehlt wiederum jeder Hinweis. Und das ist schlechterdings verhängnisvoll. Denn nun muß es tatsächlich so aussehen, als hätte ich schlankweg behaupten wollen, das Schema εἰρήνη βαθεῖα und πόλεμος usw. sei ursprünglich den Köpfen jüdisch-frühchristlicher Apologeten entsprungen, von ihnen „ausgedacht", als „neuer Ausdruck geprägt" und im Umlauf gesetzt worden. Derartiges ist mir nicht im Traume eingefallen! Statt dessen habe ich sowohl im Vorwort meines Werkes als auch im Abschnitt über die Clemensliteratur, ja sogar an Ort und Stelle selbst, d.h. bei meinen Belegen zur εἰρήνη βαθεῖα (S. 150, Anm. 3!), ausdrücklich auf das leider vielfach übersehene Werk von Fuchs, bzw. auf seinen Verfasser hingewiesen: „Was die wissenschaftlichen Grundlagen meiner Arbeit betrifft," heißt es im Vorwort, „so bekenne ich mich gern zu den Anregungen, die sowohl A. v. Harnack als auch J. Geffcken und H. Fuchs – jeder auf seine Weise – gegeben

haben." Der ganze III. Hauptabschnitt meines Buches, in dem die εἰρήνη βαθεῖα-Belege behandelt sind, trägt die nach Fuchs gebildete Überschrift „Der antike Friedensgedanke in I Clem. 1–3"!

Ich meinte, das müsse deutlich genug sein, aber van Unnik geht darauf mit keinem Worte ein. Was speziell die Fußnote zur εἰρήνη βαθεῖα (S. 150, Anm. 3) angeht, so vermute ich fast, daß van Unnik sie gar nicht gelesen hat, sonst hätte er den dort aus Fuchs notierten weiteren εἰρήνη βαθεῖα-Beleg aus Joh. Chrysostomos (*Hom. in ep. I ad Tim.* 7) seiner Stellensammlung sicher einverleibt, wo er tatsächlich fehlt. Wenn mich also van Unnik fragt, wieso das Christentum den Ausdruck εἰρήνη βαθεῖα „übernommen" habe (a.a.O. S. 263), so kann ich nur abermals auf die bei mir angeführte Darlegung von Fuchs (a.a.O. S. 214ff.) verweisen, wo Fuchs ausführlich über „εἰρήνη und pax bei den christlichen Vätern" gehandelt hat.

Ich habe also nie geleugnet, daß die von Clemens und anderen frühchristlichen Schriftstellern gebrauchte Begriffsschablone εἰρήνη βαθεῖα und πόλεμος usw. von Hause aus profaner Herkunft ist, sonst hätte ich mir die Hinweise auf Fuchs und den „antiken Friedensgedanken" sparen können. Das wirkliche Problem, das ich mit meinem Buche aufwerfen wollte, fängt vielmehr erst da an, wo Fuchs aufhört. Es ist die Frage, ob der aus dem profanen Bereich ins hellenistische Judentum und frühe Christentum eingewanderte, im Zusammenhang mit Verfolgung und Martyrium immer wiederkehrende „antike Friedensgedanke" wirklich überall, wo er auf jüdisch-christlichem Boden auftritt, als direkte profane Anleihe anzusehen ist, oder ob derselbe Gedanke und mit ihm die dazu auftretende charakteristische Vokabulatur, wie schon der I Clem. zeigt, nicht innerhalb der jüdisch-frühchristlichen Tradition zu einem eigenen, relativ gleichförmigen Überlieferungstopos wurde, der, wie abermals I Clem. beweist, schon früh als Beurteilungskanon für alle möglichen innergemeindlichen Auseinandersetzungen und Zwistigkeiten benutzt werden konnte. Diese Frage zu stellen und an ihrer Lösung zu arbeiten, scheint mir für einen Kirchenhistoriker nach wie vor eine wesentliche und lohnende Aufgabe zu sein, weil sie nicht nur einen zentralen Bereich des frühkirchlichen Weltverständnisses beleuchtet, sondern letztlich auf das patristische Problem aller Probleme in der Frühzeit führt: auf das Verhältnis von Antike, Judentum und Christentum. Man lese IV Makk. als Ganzes: Das ist eben einfach die Sprache, die die frühchristlichen Schriften zu Martyrium und Verfolgung sprechen, und weithin auch die Sache von der sie handeln. Man vergleiche umgekehrt das

Martyrium Lugdunense (samt seinen eigenartigen Berührungen mit dem *Mart. Polycarpi*): Wieviel Jüdisch-Makkabäisches steckt darin! In diesem Zusammenhang möchte ich übrigens nicht verfehlen, auf das seinerzeit fast gleichzeitig mit meiner Arbeit erschienene Werk von W. H. C. Frend, *Martyrdom and Persecution* (1965) hinzuweisen.

Erlangen, Rudelsweiherstrasse 43

Vigiliae Christianae 26 (1972) 24–28; © *North-Holland Publishing Company*

NOCH EINMAL „TIEFER FRIEDE"

NACHSCHRIFT ZU DEM AUFSATZ VON HERRN DR. K. BEYSCHLAG

VON

W. C. VAN UNNIK

Es ist etwas paradox, wenn ein Ausdruck des Friedens zu Polemik Anlass gibt. Doch möchte ich es nicht unterlassen, eine Antwort auf die vorangehende Erwiderung meines Kollegen Beyschlag zu geben.

Viele Leser werden ihm dankbar sein, dass er sich so klar ausgesprochen hat, und für die Aufklärung, die er in seinem Aufsatz geboten hat. Dadurch hat er viele Hintergründe seines Buches über den 1. Clemens von 1966 sichtbar gemacht, die darin versteckt waren. Ich jedenfalls muss bekennen, dass es mir so ergangen ist.

(a) Zuerst möchte ich zum Trost meines Opponenten erklären, dass das bedeutende Werk von Harald Fuchs, *Augustin und der antike Friedensgedanke* (Berlin 1926), mir sehr wohl bekannt ist. Allerdings ist es richtig, dass ich es 1951 bei der Abfassung meines Aufsatzes über 1. Clem. 20 leider übersehen habe. Herr Kollege Fuchs war damals so freundlich mich brieflich auf sein Buch hinzuweisen. Natürlich habe ich es dann sogleich gelesen und als 1965 eine zweite unveränderte Auflage erschien, habe ich mir ein Exemplar gekauft. Es braucht nicht ausdrücklich hervorgehoben zu werden, wie vieles ich aus diesem inhaltsreichen Buch gelernt habe. In meiner zweiten Studie über den 1. Clemens, die hoffentlich Anfang 1972 erscheinen wird, werde ich mich ausführlich mit diesem Werk befassen. Doch dürfte jetzt schon Folgendes gesagt werden, um Missverständnissen, die aus den Worten des Herrn Beyschlag entstehen könnten, vorzubeugen: Fuchs hat sich nur mit 1. Clem. 20 eingehend beschäftigt und nicht eine Interpretation des ganzen Briefes vorgelegt; er hat die Verbindung εἰρήνη βαθεῖα nicht besonders erörtert oder speziell beleuchtet, wie sie in von ihm angeführten Texten stand (vgl. S. 182, 216). Dazu sei bemerkt, dass Fuchs den Text von Johannes Chrysostomus, *In epist. I ad Tim., hom.* 7 (PG 62, 533 f.), der in Beyschlags Artikel eine so wichtige Rolle spielt, auf S. 215 f. zitiert und nicht in dem Abschnitt über den 1. Clem. (S. 98 ff.); eine Verbindung mit 1. Clem. 2, 2 wird nicht hergestellt. Natürlich hätte ich am Ende meines Aufsatzes für

die *Homonoia* und *Pax Augusta* wohl auf das Buch von Fuchs verweisen können, hätte dann aber noch viel mehr Literatur erwähnen müssen, was ich später zu tun gedenke.

(b) Ich muss zugeben – und tue das gerne –, dass die genannte Chrysostomus-Stelle leider durch ein Versehen aus meiner Sammlung ausgefallen ist. Sie muss also noch hinzugefügt werden und passt vorzüglich in meine Auffassung („was sollte es uns nützen, dass die Welt *tiefen Frieden* hat, du aber selbst gegen dich Krieg führst“).

Da mir hier nun einmal die Gelegenheit zum Nachtragen geboten wird darf ich noch auf einen weiteren Josephus-Text hinweisen, nämlich *Bellum Judaicum* 1,7,4,148: Pompeius staunt während der Belagerung von Jerusalem über den Mut der Juden, die den Tempelkult ununterbrochen fortsetzen, „denn als ob tiefer Friede die Stadt bedecke (ὥσπερ γὰρ εἰρήνης βαθείας κατεχούσης τὴν πόλιν), wurden die täglichen Schlachtopfer und die heiligen Darbietungen und jede Dienstleistung aufs genaueste Gott zu Ehren vollbracht“ (Übersetzung von O. Michel–O. Bauernfeind, *Flavius Josephus, De Bello Judaico–Der Jüdische Krieg* (Darmstadt), Bd. I, S. 39). Durch diesen Ausdruck „tiefer Friede“ (der nicht in dem Parallel-Bericht der *Antiquitates* steht) wird die Paradoxie der Situation schön ins Licht gestellt. Er hat deutlich Beziehung auf das Staatswesen, und zwar im Höchstgrad seines Wohlstands, und gehört ganz in den von mir behandelten Gedankenkreis hinein.

Ich habe zu zeigen versucht – und die neuen Belegstellen sind eine willkommene Bestätigung meiner Auffassung –, dass diese Verbindung eine festgeprägte war, die wahrscheinlich in der frühen augusteischen Zeit enstanden ist, und dass sie für den antiken Menschen (Heide, Jude und Christ) bestimmte „overtones“ hatte, fast ein *terminus technicus* war. Aus den einzelnen Stellen für sich genommen wird das nicht recht deutlich, nur aus einer Gesamtübersicht der einschlägigen Stellen.

(c) Nun sagt Herr Beyschlag, dass ich mit meiner Feststellung „offene Türen“ einrenne, denn alles stehe schon in dem Buch von Fuchs und das werde in seinem Buch *Clemens Romanus und der Frühkatholizismus* vorausgesetzt. Nun brauche ich nicht zu wiederholen, was ich oben über den „tiefen Frienden“ bei Fuchs gesagt habe. Zu der Behandlung des Themas in Beyschlags eigenem Werk darf ich wohl bemerken, dass es doch schade ist, dass der Leser von diesen Voraussetzungen und dem tiefgehenden Einfluss von Fuchs so wenig zu spüren bekommt. Denn ich finde die zwei flüchtigen Verweise (S. 150, Ak. 3; S. 164, Ak. 4) und den Gebrauch der Worte „antiker Friedensgedanke“ in Anführungszeichen

etwas zu geringfügig und zu dunkel als Andeutung von alledem, was er jetzt von diesem Einfluss sagt.

Ich habe natürlich niemals behauptet oder behaupten können, dass Herr Beyschlag den Ausdruck „tiefer Friede" von jüdisch-christlichen Apologeten ausgedacht sein lässt (oben S. 20). In meinem Aufsatz sind seine Worte von der Übernahme einer antiken Redewendung wortwörtlich zitiert (S. 262 f.). Nebenbei sei bemerkt, dass er sich dafür auf Walter Bauers *Wörterbuch* und nicht auf Fuchs beruft. Meine Differenz mit Herrn Beyschlag besteht denn auch nicht in diesem Punkt. Wir kennen beide „heidnische" Belege. Auch mit dem Anliegen, obwohl nicht mit der genauen Formulierung seiner Problemstellung, wie er sie auf S. 22 umschreibt, bin ich völlig einverstanden, nämlich den Beziehungen zwischen Hellenismus, Judentum und Christentum nachzuspüren. Wo liegt dann der Unterschied?

In seinem Buch (S. 165) schreibt Dr. Beyschlag: es kann „nicht zweifelhaft sein, dass auch der über 1. Clem. 2–3 ausgebreitete Gegensatz von εἰρήνη βαθεῖα und πόλεμος einer älteren, abermals apologetischen Überlieferung folgt. Daran kann auch die zunächst hinderliche Tatsache, dass die herangezogenen Paralleltexte fast durchweg jünger sind als I Clem., kaum etwas änderen. Im Gegenteil, diese „jüngeren" Texte sind nicht nur sämtlich unabhängig von I Clem., sondern sie sind dem römischen Schreiben auch darin überlegen, dass sie das ursprüngliche Thema: blutige Verfolgung noch deutlich erkennen lassen, während Clemens die Überlieferung in ein ganz andersartiges kirchliches Geschehen hineininterpretiert". Ich bitte um Entschuldigung für dieses lange Zitat, aber es schien mir notwendig, diesen langen Passus ganz abzuschreiben, weil er m.E. für die Methode meines Opponenten bezeichnend ist. Er sieht also 1. Clem. abhängig von einer älteren apologetischen Überlieferung, die das Thema „tiefer Friede–Krieg" mit Verfolgungen verbunden hat und Clem. hat dieser Überlieferung eine ganz andere Wendung (eine innerkirchliche) gegeben. Woher kennt man diese Überlieferung? Aus Quellen, die viel jünger sind. Herr Beyschlag ist sich bewusst, dass die Sache eigentlich nicht so glatt verläuft, aber er weiss ganz genau, weshalb die „jüngeren" Texte eine bessere Tradition behalten haben, nämlich weil sie das Thema noch mit den Verfolgungen verbinden. Aber eben das ist eine *petitio principii*! In seinem Aufsatz (S. 22) hat er die bei ihm dahinterliegende Frage wie folgt formuliert: „ob der aus dem profanen Bereich ins hellenistische Judentum und frühe Christentum *eingewanderte*, im Zusammenhang mit Verfolgung und Martyrium *immer* wieder-

kehrende „antike Friedensgedanke" wirklich, wo er auf *jüdisch-christlichem* Boden auftritt, als direkte profane Anleihe anzusehen ist, oder ob derselbe Gedanke und mit ihm die dazu auftretende charakteristische Vokabulatur ... nicht innerhalb der *jüdisch-frühchristlichen Tradition* zu einem eigenen, relativ gleichförmigen Überlieferungstopos wurde, der wie abermals I Clemens beweist, schon früh als Beurteilungskanon für alle möglichen innergemeindlichen Auseinandersetzungen und Zwistigkeiten benutzt werden konnte." Ich habe hier einiges unterstrichen, weil es m.E. charakteristisch ist. Ist es richtig, hier von einer „Einwanderung" zu sprechen oder ist damit nicht die Problemstellung in eine bestimmte Richtung umgebogen? Kann man in diesem Falle wirklich sagen, dass die Verbindung mit Verfolgungen „immer" vorhanden sei und wenn ja, wie? Ist immer für den Christen der Gedanke des „tiefen Friedens" notwendig und unlöslich mit Verfolgungen verbunden gewesen? Kann man hier so pauschal von „jüdisch-christlich" reden? Herr Beyschlag selbst hat Philo, der mehr Material gibt, als mein Opponent erwähnt, ausgeklammert; für Josephus gilt es auch nicht. Bleibt nur übrig 4. Makkab. Die Verbindungslinien, die Dr. Beyschlag hier mit dem 1. Clem. aufzuweisen versucht, sind bei genauer Exegese nicht überzeugend. Der Einfluss von 4. Makkab. auf die spätere christliche Märtyrertheologie ist allbekannt; aber man kann nicht sagen, dass jedes Wort, das in diesem Buch vorkommt von einer Theorie über Verfolgungen geprägt worden sei.

Ich kann meine Kritik auch in der Weise formulieren, dass Herr Beyschlag wohl behauptet, dass er den profanen Gebrauch als bekannt voraussetzt, aber diese (nicht-jüdischen und nicht-christlichen) Texte nicht ernst genug genommen hat. Deshalb ist es auch notwendig, das Material so vollständig wie nur möglich zu sammeln. Es geht dabei nicht darum, noch einige Belegstellen zum Bekannten zu finden, auch nicht darum, die Göttin „Vollständigkeit" anzubeten, sondern darum, auf diese Weise Übereinstimmung und unterscheidliche Verwendung zu entdecken. Es genügt dabei nicht, Stellen zu notieren, man soll sie auswerten. Es wäre bei einem solchen Begriff, dem auch Herr Beyschlag grosse Bedeutung beimisst, der als eine Art von Leitfossil dienen kann, notwendig gewesen, die nicht-christlichen Texte genau zu analysieren, um dann durch eine genaue Exegese der christlichen Zeugnisse festzustellen, wo Übereinstimmung und wo Unterscheid vorliegt. Das habe ich in meinem Aufsatz zu tun versucht. Aber Herr Beyschlag war anscheinend so biologiert von seiner vorgefassten Meinung über die enge Verbindung der

„Schablone" „tiefer Friede/Krieg" mit Verfolgung, dass er andere Möglichkeiten nicht in Betracht gezogen hat.

Ich hätte wohl nicht so ausführlich über diese Detailfrage von der Bedeutung der εἰρήνη βαθεῖα geschrieben, wenn die hier zugrundeliegende Frage der Methode nicht so wichtig wäre. Die Behandlung dieses Ausdrucks durch Herrn Beyschlag ist durchaus charakteristisch für seine Arbeitsweise in diesem Buche über den 1. Clem. Und diese Frage ist auch deshalb so bedeutend, weil die Beantwortung mitentscheidend ist für die Beurteilung und Verwertung dieses Sendschreibens der römischen Kirche. Und dahinter steht wieder die grosse Frage nach dem Verhältnis von „Heidentum", Judentum und Christentum.

Dass diese letzte Fragestellung höchst wichtig ist für den Kirchenhistoriker (und auch für den Neutestamentler), darin sind mein Opponent und ich einer Meinung. Bei der Formulierung und Beantwortung dieser Frage scheiden sich unsere Wege. Ich hoffe, dass unsere Auseinandersetzung etwas zur Klärung beitragen und unsere gemeinsame Arbeit fördern wird.

Bilthoven, Sweelincklaan 4

Vigiliae Christianae 26 (1972) 29–52; © *North-Holland Publishing Company*

OGDOAS ALS EIN SYMBOL FÜR DIE AUFERSTEHUNG [1])

VON

REINHART STAATS

Professor D. Dr. Hermann Dörries,
meinem Lehrer, zum 75. Geburtstag

Eine bekannte Meinung besagt, daß die Zahl Sieben eine heilige Zahl ist.[2] Indien kennt sieben Unterwelten; sieben ist die Zahl der antiken Planeten und bezeichnet so die Harmonie des Universums. Besonders für Israel ist die Sieben eine vollkommene Zahl: es sei nur der siebenarmige Leuchter des Tempels erwähnt oder der Sabbat, der als siebenter Wochentag Gott geweiht ist. Im Spätjudentum wird der Sabbat noch gewichtiger und immer mehr zum Hinweis auf die himmlische Vollendung und Erlösung.

Auch nach Christus behält die Zahl ihren besonderen Wert: die Siebenzahl der Tugenden wie der Todsünden oder der Sakramente in römisch-katholischer Tradition bezeugen es. Doch fällt beim Studium der Kirchengeschichte, besonders der patristischen Zeit, auf, daß nach Christus eine andere Zahl ihr den Rang wieder streitig gemacht hat. Es ist die Acht, die zum Symbol von Auferstehung und ewiger Vollendung erhoben wird. Eine große Anzahl von Zeugen belegt diese Tradition. Ihr gemeinsamer Grundtenor besagt: Jesus ist am achten Tage auferstanden; wie mit dem ersten Schöpfungstage über der Welt das Licht aufging, so erstrahlte am Tage seiner Neuwerdung in der mit Jesus angebrochenen

---

[1] Stark überarbeitete Fassung eines Referates, gehalten auf dem „Fourth International Congress on New Testament Studies", Oxford, September 1969. Für weiterführende Hinweise habe ich zu danken für die Gespräche mit Professor Jeremias (Göttingen), Professor Schindler (Heidelberg) und den Kollegen im Christlich-Archäologischen Institut und im Althistorischen Seminar in Heidelberg, Dr. Kußmaul, Fräulein Schüttpelz und Herrn Wischmeyer. Für die Genehmigung zum Abdruck der Fotos sei dem Kunsthistorischen Museum in Wien und dem Rheinischen Landesmuseum in Trier gedankt.

[2] Zum Folgenden vgl. u.a. die Artikel „Zahlensymbolik" in *RGG*[3] (Schimmel) und „σάββατον" im *ThW* VII,1–34 (E. Lohse).

Neuschöpfung das Licht des Ostermorgens. Auch die ewige Auferstehung des Jüngsten Gerichtes beginnt nun am achten Welttage. Der achte Tag – die ὀγδοάς oder ὀγδόη ἡμέρα – ist zum Inbegriff von „Auferstehung", „Vollkommenheit", „himmlischem Jerusalem", „ewigem Leben" geworden.[3] Justin schreibt: „Wir könnten darlegen, daß der achte Tag ein Geheimnis (μυστήριον) umschließt."[4] Gregor von Nyssa spricht vom Mysterium der Ogdoas, und Hieronymus findet in der Zahl Acht gar das „Mysterium unseres Heils" beschlossen.[5] Hilarius spricht vom *sacramentum ogdoadis*.[6] Das Symbol beweist seine prägende Kraft bei den griechischen Theologen, angefangen beim Barnabasbrief, über Justin, den Alexandriner Klemens, die Kappadozier Basilios und die beiden Gregore[7] und bei den Vätern der alexandrinischen Schule ebenso wie der antiochenischen. Unter den Lateinern ist es besonders bei Hilarius, Ambrosius, Hieronymus und Augustin beliebt gewesen.

Sogar die kirchliche Baukunst ist von der Acht im buchstäblichen Sinne grundlegend inspiriert worden. Das Oktogon scheint eine der ersten spezifisch christlichen Bauformen gewesen zu sein, da es zwar vermutlich aus der römischen Architektur, z.B. dem Badehaus und den Heroa, abzuleiten ist, aber nach seiner Adaption christlicherseits eine eigene theologische Interpretation erfuhr.[8] Man denke z.B. an den Bauplan, den

---

[3] Ὀγδοάς und ὀγδόη ἡμέρα sind, wie die Lexika ausweisen, meist synonym gebraucht. – Es ist hier nicht der Ort, die ganze Breite der frühchristlichen und patristischen Belege vorzuführen. Es sei hingewiesen auf die Verweise bei F.-J. Dölger, Zur Symbolik des altchristlichen Taufhauses, I. Das Oktogon und die Symbolik der Achtzahl, in: *Antike und Christentum* 4 (1934) 153–187; weitere Belege in J. H. Waszinks Edition von Tertullians *De anima* (Amsterdam 1947) 428 ff.; W. Rordorf, *Der Sonntag* (Zürich 1962) 271–280; J. Daniélou, *Liturgie und Bibel* (München 1963) 245–289; ders., Le dimanche comme huitième jour, in: *Le dimanche, Lex Orandi* 39 (Paris 1965) 61–89. Ferner die Artikel „ὀγδοάς" und „ὄγδοος" bei Lampe, *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford 1961) 934 f. und „Achtzahl" von K. Schneider im *RAC* I, 80 f.

[4] *Dial.* 24,1 (ed. Goodspeed 117).

[5] Gregor von Nyssa, *In sextum psalmum* (MPG 44,607) und Hieronymus, *Breviarium in psalmos, Psalmus VI* (MPL 26,833).

[6] *Instructio psalmorum* 14 (CSEL 22,12).

[7] Die fundamentale Bedeutung des 8. Tages für Gregor von Nyssa wurde in einer holländischen Studie von S. de Boer herausgestellt: *De anthropologie van Gregorius van Nyssa* (Assen 1968).

[8] Vgl. Dölger a.a.O. und die Artikel des *RAC* „Achteck" (I, 72–74, K. Schneider) und „Baptisterium" (I, 1157–1167, Deichmann). Auch die Piscinen in den Baptisterien sind meist achteckig. Eine Ausnahme bestätigt die Regel: O. Doppelfeld führt den im Kölner Dom freigelegten oktogonalen Taufbrunnen aus merowingischer Zeit vor (*Frühchristliches Köln* (Köln 1965) 28), aber daß die frühchristliche Kirche von Boppard „das ganz ähnliche Taufbecken" habe, kann ich nicht finden. Dort zähle ich nur bis sieben (vgl. *Akten des VII. intern. Kongr. f. Chr. Archäologie* (Trier 1965) CCXXXIII und

Gregor von Nyssa seinem Freund Amphilochios im 25. Brief übermittelte[9] oder an jene Inschrift im Baptisterium der Theklakirche von Mailand, die eindrucksvolle Kunde gibt. Franz-Joseph Dölger hat von diesem Text ausgehend wohl als erster auf die breite Tradition der Acht in der alten Kirche hingewiesen. Er führt mit guten Gründen die Inschrift auf Ambrosius selbst zurück:[10]

„Mit acht Nischen erhebt sich der Tempel zu heiligem Brauch.
Oktogonal ist der Brunnen gefaßt, würdig der heiligen Gabe.
In der heiligen Achtzahl mußte das Haus der heiligen Taufe entstehen, in der den Völkern heimkehrte in Wahrheit das Heil.
Im Licht des (siegreich) erstehenden Christus, der löset die Riegel
Des Todes und aus den Gräbern die Toten erweckt und von der Makel der Sünde befreit die reuig bekennenden Sünder,
Da er sie reinigt im Wasser des kristallhell fließenden Taufquells ..."

Noch die in Wien aufbewahrte Krone des Heiligen Römischen Reiches aus dem 10. Jahrhundert hat einen achteckigen Grundriß. Mit den Perlen des himmlischen Jerusalems nach Apokalypse 21 geschmückt, stellt sie, wie die Historiker zu Recht vermuten, ein theologisches Programm dar. Ein redendes Zeugnis der Zeit vor dem Investiturstreit, als der Kaiser selbst noch das Priestertum darstellte, *sacerdotium* und *imperium* in eins!

H. Fillitz[11] deutet überzeugend die mit je zwölf Edelsteinen besetzten Stirn- und Nackenplatten der Wiener Krone auf die zwölf Stämme Israels und die zwölf Apostel: „Altes und Neues Testament, Synagoge und Ecclesia" seien gegenübergestellt. In der achteckigen Form findet er das himmlische Jerusalem symbolisiert.

CCXXXVII). Die wahrscheinlich älteste Urkunde über einen kirchlichen Oktogonalbau ist Eusebs Beschreibung der von Konstantin erbauten Kirche zu Antiochien (*V.C.* III, 50).

[9] Greg. Nyss. *Op.* VIII, 2, 79–83 (ed. Pasquali). Dieser Brief enthält bis ins einzelne gehende Angaben über den Bau einer oktogonalen Märtyrerkapelle. Die stark theologische Wertung, die sicherlich auch hinter diesem fast bautechnischem Architekturbericht steht, geht aus der zentralen Stellung der Ogdoas in der Theologie Gregors hervor. S. J. Daniélou, *Liturgie und Bibel* 273–278 und die in Anmerkung 7 genannte Arbeit.

[10] Wir schließen uns seiner Übersetzung an, a.a.O. 155–158. Das lateinische Original lautet:

Octachorum s(an)c(t)os templum surrexit in usus,
octagonus fons est munere dignus eo.
Hoc numero decuit sacri baptismatis aulam
surgere, quo populis vera salus rediit
luce resurgentis Chr(ist)i, qui claustra resolvit
mortis et e tumulis suscitat exanimes
confessosq(ue) reos maculoso crimine solvens
fontis puriflui diluit inriguo.

(Cod. Vat. Palat. 833, 9. Jh., *Carmina latina epigraphica* II, 420 Nr. 908, ed. Bücheler)

[11] *Die Insignien und Kleinodien des heiligen römischen Reiches* (Wien 1954) 18ff.

Weiter geht H.Decker-Hauff,[12] wenn er meint, das Oktogon der Krone sei „das Ergebnis zweier im Winkel übereinander gelegter Quadrate". Da Offenb. 21,16 davon spricht, daß der Grundriß der Stadt Gottes ein Quadrat sei, möchte er in den beiden Quadraten römisches und himmlisches Königtum symbolisiert sehen. Er schreibt: „Durch die Verbindung von Roma quadrata und Hierosolyma quadrata ist – so möchten wir meinen – das Oktogon der Reichskrone begründet" (schon K.Burdach meinte die „Roma quadrata" zur Deutung der Kaiserkrone heranziehen zu müssen, *Vom Mittelalter zur Reformation* II,1: 1.H. (Berlin 1913) 171ff.).

Decker-Hauffs Argumentation stützt sich im wesentlichen auf die Weltchronik des Cluniacensers Rodulfus Glaber, wo die „göttliche Vierzahl" eine besondere Rolle spielt. Dagegen erhebt sich jedoch der Einwand, daß aus der achteckigen Grundform für sich schon ein Symbol des himmlischen Jerusalem abzulesen ist, ohne daß wir den interpretatorischen Umweg über ein Jerusalemquadrat einschlagen müssen. Richtig sieht Decker-Hauff die himmlische Stadt in den Perlen der Platten II, IV, VI und VIII und die Symbolik des biblischen Königtums auf den übrigen bebilderten Platten: I (David), III (Salomon), V (Christus) und VII (Hiskia mit dem Propheten Jesaja). Dabei sollte die Reihenfolge der Platten im Uhrzeigersinn gelesen werden, wie Decker-Hauff unter Verweis auf das Oktogon des Hildesheimer Oswaldreliquiars überzeugend dartut. Aber nirgends vermag ich nun einen deutlichen Hinweis auf Rom zu sehen. Es geht nicht an zu behaupten, das Romquadrat entspräche an der Krone den „bildlichen Darstellungen der alttestamentlichen Vorläufer des römischen Kaisertums". Gehört denn Christus, der als Pantokrator auf Platte V dargestellt ist, in das Alte Testament und ist er ein „Vorläufer" römischen Kaisertums? Darum scheint mir die von zwei Quadraten ausgehende Interpretation, erst recht der Hinweis auf die „Roma-quadrata"-Lehre, unangebracht zu sein. Gerade die Kaiserkrone stellt ein rein christliches Programm dar.

Decker-Hauff scheint seine Deutung selbst einschränken zu wollen, denn später[13] stellt er mit einer neuen These die soeben referierte Interpretation mit Hilfe der „Roma-quadrata"-Theorie wieder in Frage. Nun möchte er in der Platte V, die Christus als Pantokrator mit Kreuzeszeichen und zwei Seraphen (oder Cherubim?) zeigt, als Jesaja-Platte bewertet wissen; hier werde die Berufungsvision von Jes.6 dargestellt. Somit wären zwei Jesaja-Platten, V und VII, den Königsplatten I und III gegenübergestellt, Prophetentum und Königtum. Der Augenschein lehrt aber, daß die bebilderten Platten jeweils ein solches Bibelwort anführen, das auf die abgebildete Person auch paßt. Bei David ist es ein Psalmwort: „Der ehrenhafte König liebt den Rechtsspruch" (Ps.98,4), bei Salomon ein Wort seiner Sprüche: „Fürchte Gott und meide Unrecht" (Prov.3,7), bei Hiskia das ihm als dem todkranken König zugesagte Jesajawort: „Wohlan, ich will zu deinen Lebenstagen noch 15 Jahre hinzufügen" (Jes.38,5). Konsequent steht auf Platte V ein Wort der Sprüche aus dem Munde der Weisheit, das doch nur zu Christus paßt: „Durch mich herrschen die Könige" (Prov. 8,15). Alle diese Worte des Alten Testamentes sind Königssprüche; sie entstammen vermutlich der ottonischen Krönungsliturgie. Sie haben dort den König zum Objekt ihrer Verkündigung, wo er der weltliche König des Alten Testamentes ist (I,III,VII). Einzig der Pantokrator ist selbst Subjekt der Verkündigung, weil er aus eigener Vollmacht redet: *Per me reges regnant.*

Nicht nur die Aussage von Prov.8,15, wonach Christus sich selbst zum König der Könige proklamiert, läßt diese rechte Vorderplatte eine Sonderstellung einnehmen. Auch die bildliche Anordnung weicht entscheidend ab: auf den anderen Platten tragen

[12] In: P.E.Schramm, *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik* II, MGH 13/II (Stuttgart 1955) 602–604.

[13] A.a.O. 612–614.

Fig. 1. Wiener Reichskrone, 10. Jahrhundert.

Fig. 2. Trierer Noah-Sarkophag, 3./4. Jahrhundert.

die Dargestellten das Wort Gottes auf einem Spruchband buchstäblich in der Hand und vor sich her. Hier steht das *Per me reges regnant* an jener Stelle, wo wir sonst die Namen der Abgebildeten finden: David, Salomon und Jesajas mit Hiskia. Das göttliche Wort ist also Christus selbst. Er ist selbst der Logos. Statt an Jes. 6 läßt sich bei Platte V eher an das 19. Kapitel der Johannesoffenbarung denken. Hier wird der Name Christi mit dem Wort Gottes gleichgesetzt: Christus ist der Sieger, „auf seinem Haupt viele Kronen. Und er trug einen Namen geschrieben, den niemand wußte als er selbst ... und sein Name heißt: Das Wort Gottes ... und er trägt einen Namen geschrieben auf seinem Kleid und auf seiner Hüfte: König aller Könige und Herr aller Herren" (19,11–16).[14] Decker-Hauff hat doch selbst die Krone hauptsächlich von den Aussagen der Johannesoffenbarung her gedeutet. Wenn wir zudem die zahlreichen Aussagen des Neuen Testamentes über des Davididen Christi *sessio ad dexteram Dei* in Betracht ziehen, ließe sich auch die exponierte Stellung der Pantokrator-Platte zur Rechten vorne um so eher verstehen (vgl. besonders Mt. 22,41–46; Hebr. 1,13; 10,13).

Die so herausragende Ikonographie der Platte V legt nahe, daß ihre zentrale Aussage Christus als Pantokrator ist. Es braucht dabei nicht ausgeschlossen zu werden, daß die Vision des Jesaja ein zusätzliches Motiv ist. Auch wer den Weg einer anderen Deutung einschlagen möchte, wird doch die Einzigartigkeit der Platte V nicht unbeachtet lassen können. Diese ihre Sonderstellung scheint mir von Decker-Hauff nicht erkannt zu sein: sowohl ihr Platz an der rechten Stirnseite als auch der kerygmatische Sinn ihres Schriftwortes im Gegensatz zu den anderen Sprüchen und die dementsprechende Ikonographie. Nach Decker-Hauffs Deutung hätte man doch die Abbildung des Propheten Jesaja erwarten müssen, und als Leitwort hätte sich das „Heilig, Heilig, Heilig" von Jes. 6,6 anbieten müssen. Genau so finden wir es auf jener von G. Kretschmar mitgeteilten Illustration zur Berufungsvision, die auf eine Vorlage des 6. Jahrhunderts zurückgeht. Sie zeigt den Pantokrator mit beiden Seraphen, aber bezeichnenderweise daneben den mit der glühenden Kohle dem Propheten nahenden Engel und das ausführliche Zitat des dreimaligen Sanctus.[15]

So läßt sich aus der Ikonographie der Reichskrone, ihrer Perlensymbolik und nicht zuletzt ihrer oktogonalen Form eine exklusiv theologische Programmierung ablesen. Keine Roma-aeterna Idee, keine imperialen Rechte, schon gar nicht Völkisches oder gar Deutsches spechen aus dem geschichtsträchtigen Symbol des Abendlandes, sondern allein die Predigt des Reiches, das nicht von dieser Welt ist.

Wir dürfen uns schließlich von Hansmartin Decker-Hauff in Erinnerung rufen lassen, daß noch das Mittelalter im Zusammenhang mit dem Kaisertum herrliche oktogonale Denkmäler hinterlassen hat. Doch hat seine Warnung ihr Recht, daß wir solchen Zeugnissen nicht immer einen tieferen Sinn unterlegen müssen: „Zu nennen sind hier die Pfalzkapelle Karls des Großen und die von ihr abhängigen Bauten (darunter die Pfalzkapelle in Goslar), der Weihwasserkessel Ottos III. in Aachen, die Darstellung der römischen Stadtmauer auf Heinrichs II. Bulle, sein mit vielen Oktogonen bestickter Mantel in Bamberg, ferner die Reihe der

[14] Hinweis von O. Schüttpelz.

[15] G. Kretschmar, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie* (Tübingen 1956) 80f. – Leider hat Decker-Hauffs Deutung der Platte V schon Eingang in die populärwissenschaftliche Literatur gefunden. So wird sie in G. H. Kuglers Führer undiskutiert als Platte mit der Berufungsvision des Jesaja vorgeführt (*Die Reichskrone*, Wien 1968).

bezeichnenderweise coronae benannten großen Kirchenleuchter, angefangen mit dem salischen Heziloleuchter in Hildesheim und gipfelnd in dem Aachener, der von Friedrich I. gestiftet wurde und in seiner Inschrift Oktogon, himmlisches Jerusalem und Kaisertum in Beziehung setzt. Schließlich sei noch hingewiesen auf Friedrichs II. Castel del Monte, das sich wie eine riesige auf die Bergkuppe gesetzte Steinkrone ausnimmt, und die achteckigen Emailplatten, die er als Schließen auf König Rogers Purpurmantel anbringen ließ."[16]

Der eschatologische und rein sakrale Sinn des Oktogons dürfte auf seinem Weg von Otto dem Großen, der mit großer Wahrscheinlichkeit als erster mit der Reichskrone 962 in Rom gekrönt wurde, bis zu dem Staufer Friedrich II. zurückgetreten sein. Dies wäre ein Beispiel für den Prozeß einer Säkularisierung. Ernst Kantorowicz meint zwar, Friedrichs Castel del Monte sei „in seinem Grundriß vorbildlos und wie so viele andere Bauten wohl vom Kaiser selbst entworfen",[17] aber dem ersten Teil des Satzes werden wir unsere Zustimmung versagen müssen. Der Grundriß ist nicht vorbildlos. Friedrich kannte und schätzte Aachen sehr hoch, er hatte selbst die Krone des Reiches getragen! Wie tief die merkwürdige Form der Reichskrone im Bewußtsein der Zeit verankert war, bestätigt Walther von der Vogelweide, der im Vergleich mit ihr die Rundkronen der Vasallen verächtlich als „*circuli*" abtat.[18] Nun aber baut Friedrich nicht ein oktogonales Baptisterium, eine Kirche oder ebensolche Piscine, sondern ein höchst weltliches Landschloß mit achteckigem Grundriß und dem achteckigen Brunnen im Innenhof, freilich auch mit den acht Türmen, wie wir sie an Militärkastellen besonders maurischer Herkunft kennen. Welche verspielten Ideen oder gar bewußten Absichten auch immer Friedrich beim Bau von Castel del Monte gehegt haben mag, einer früheren Zeit wäre sicherlich das Oktogon an einem nichtsakralen Gebäude eine Unmöglichkeit gewesen. So ist mit Castel del Monte ein sichtbarer Punkt einer auslaufenden Entwicklung erreicht: das Oktogon verliert seine Verbindung mit einer Theologie der Auferstehung und des

[16] A.a.O. 602.

[17] *Kaiser Friedrich der Zweite* (4. Aufl., Düsseldorf-München 1964) 296.

[18] Walther von der Vogelweide rät in seinem Gedicht, Philipp von Schwaben solle den „Weisen", das ist die Reichskrone, aufsetzen, um der deutschen Unordnung ein Ende zu machen; denn „die Kronen fremder Herrscher recken sich schon empor", wie der Satz übersetzt wird. Im Original heißt es: „bekêrâ dich, bekêre. die cirkel sint ze hêre, die armen künege dringent dich: Philippe setze den weisen ûf, und heiz si treten hinder sich" (ed. Lachmann-v. Kraus (Berlin 1950) 9, 15). Die Vermutung, daß die „*circuli*" im Gegensatz zur oktogonalen Kaiserkrone gemeint sind, geht auf K. Burdach zurück.

Jüngsten Tages; es wird aus der Geschichte des Christentums und der Kirche entlassen.

Das Referat über die Geschichte des Symbols der Acht muß hier abbrechen. Das bisher Dargebotene sollte nicht mehr sein als eine allgemeine Einstimmung in unser Thema. Denn es sollte zunächst nicht mehr erreicht werden, als dem verbreiteten Vorurteil zu wehren, als ob die Zahl Acht in ihrer geschichtlichen Bedeutung hinter der Sieben zurückzutreten habe. Nun ist aber auch die Geschichte unseres Symbols noch nicht geschrieben worden. Es wäre wohl eine schöne Gelegenheit, an der Art, wie es tradiert wurde, die jeweilige Auferstehungstheologie und Eschatologie abzulesen. Schließlich ist auch die Frage nach dem Ursprung des Symbols noch nicht gelöst. Die Beantwortung dieser Frage soll nun die Mitte unserer Untersuchung ausmachen.

Eine wichtige Voraussetzung, um die Herkunft der Ogdoas-Symbolik auszumachen, ist eine gute Kenntnis der Gnosis des zweiten Jahrhunderts. Denn unser Symbol ist nicht nur in der breiten kirchlichen, sondern gerade auch in der gnostischen Tradition heimisch gewesen. Es braucht hier nicht die Ogdoas in den gnostischen Systemen im einzelnen untersucht zu werden. Auffallend ist aber, daß die wenigen Kirchenväter, die sich gegenüber unserem Symbol reserviert verhielten, die großen Bekämpfer der gnostischen Sekten gewesen waren, so besonders Irenäos, Hippolyt und Epiphanios. Sie schildern die Ogdoas hauptsächlich als theologischen Zentralbegriff der bekämpften Gegner, aber so gut wie gar nicht als eigenen. In gnostischer Tradition war also die Ogdoas nicht minder hochgeschätzt. Von Irenäos wird uns sogar überliefert, daß er ein Buch über die Ogdoas geschrieben haben soll, doch sicherlich in Polemik gegen die Valentinianer.[19] Sie haben bekanntlich in der Ogdoas den Ort der Weisheit gefunden: „Mutter, Ogdoas, Weisheit, Erde, Jerusalem, Heiliger Geist, Herr" können von den Gnostikern nebeneinander genannt werden.[20]

---

[19] Euseb, *H.e.* V,20,1.

[20] Irenäos, *Adv.haer.* I,5,3. Zur Ogdoas bei den Gnostikern vgl. W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis* (Göttingen 1907) 340², 343, 354f.; R. Reitzenstein, *Poimandres* (Leipzig 1904; reprogr. Nachdruck: Darmstadt 1966) 53f.; ders., *Die Vorgeschichte der christlichen Taufe* (Leipzig 1929) 314ff. – Zur Ogdoas im späteren Ägypten und bei Orphikern s. A. Dieterich, *Abraxas, Studien zur Religionsgeschichte des späteren Altertums* (Leipzig 1891) 33 u. 46; von einer Hochschätzung der Acht kann bei den beiden mitgeteilten Stellen nicht die Rede sein. Hier ist alles Zahlenspielerei, Götter werden mit Zahlen gleichgesetzt.

Schon die Tatsache, daß wir eine Hochschätzung der Acht sowohl bei Orthodoxen wie Gnostikern finden, verwehrt uns, von vornherein zu behaupten, das Symbol habe einen gnostischen Ursprung. Es ist viel eher wahrscheinlich, daß sich in der verschiedenen Interpretation des gemeinsamen Theologumenons die Geister geschieden haben. Das gilt um so mehr, als zum Beispiel ein Klemens von Alexandrien den Gnostiker Theodot zitieren kann: ἡ τῶν πνευματικῶν ἀνάπαυσις ἐν κυριακῇ, ἐν ὀγδοάδι ..., und doch andererseits selbst völlig unbefangen mit dem Symbol spielt und die Ogdoas einmal gar den wahren Sabbat nennt.[21] Auch die ins zweite Jahrhundert gehörende *Epistula apostolorum* ist ein Hinweis auf den nichtgnostischen Ursprung des Symbols. In dieser betont antignostischen Kampfschrift wird Christus nach der koptischen Überlieferung das Wort in den Mund gelegt: „Ich bin geworden in der Achtheit, welches ist die Κυριακή."[22]

Es wird auch kein Zufall sein, daß die Ogdoas bei den Valentinianern und ihren verschiedenen Schulrichtungen eine so zentrale Bedeutung hatte; ist dies doch eine stark christianisierte gnostische Gruppe gewesen. Das von Irenäos mitgeteilte valentinianische Schema (I,12,3) läßt aus den vier Paarungen:

Propator (Bythos) – Sige (Ennoia)
Pater (Nus) – Aletheia
Anthropos – Ekklesia
Logos – Zoe

die erste Ogdoas entstehen. Die Zahl Acht hat zugleich eine kosmologische Würde, weil sie, wie etwa im Bericht über die Markosier (I,17,1), in Beziehung auf acht Himmel und acht Äonen gesehen wird.[22a] Die von den Kirchenvätern wohl zu Recht für abstrus gehaltenen Zahlenspekulationen der Gnostiker sollen hier nicht untersucht werden. An der Zahl Acht

[21] *Exc. ex Theod.* 63 (ed. Stählin, GCS Clemens III, 128,9) und *Strom.* VI,16,138 (ed. Stählin, GCS Clemens II, 502,13).

[22] Nach der deutschen Übersetzung H. Duensings in Hennecke-Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen*[3] I (Tübingen 1959) 135. S. auch C. Schmidts Edition: *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung*, TU 43 (Leipzig 1919) 61. Zum antignostischen Charakter dieser Schrift des 2. Jh.'s vgl. meinen Aufsatz: Die törichten Junfrauen von Matthäus 25 in gnostischer und antignostischer Literatur, in: *Christentum und Gnosis*, Aufsätze hg. v. W. Eltester, *BZNW* 37, 98–115.

[22a] Für die ganze Antike ist der achte Himmel der Fixsterne oberhalb der sieben Planetensphären eine Selbstverständlichkeit. Nicht diese bloße Naturgegebenheit, sondern die aus ihr entwickelte Spekulation kann deshalb für die Frage nach dem Ursprung der Ogdoas wichtig sein. Anders G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition* (New York 1960) 65–69.

könnte jedenfalls verdeutlicht werden, daß sie in den Schemata der Gnostiker eine Mischung aus genuin christlicher und heidnisch-kosmologischer und astrologischer Deutung darstellten, ein echt synkretistisches Konglomerat. Für uns von größerem Interesse ist jedoch, daß es auch eine christliche Ogdoas-Tradition gibt. Deshalb sei schon jetzt die Überlegung gestattet, daß jene planetarischen und kosmologischen Vorstellungen nichts anderes sind als spätere Ankristallisierungen an den ursprünglich rein christlichen Sinn. Ein Kirchenvater wie Klemens von Alexandrien hat seinerseits wieder solche Ankristallisierungen in sein theologisches System eingebaut; denn gerade bei ihm finden wir die kosmische Ausweitung der Achtzahl, freilich in anderer Sinngebung als bei den Gnostikern.[23] Es wird in unserer Untersuchung darauf ankommen müssen, daß genug Material für eine solche ursprünglich christliche Ogdoas-Tradition aufgeboten werden kann.

Nun ist die Meinung verbreitet, die Ogdoas religionswissenschaftlich hauptsächlich im außerchristlichen Bereich anzusiedeln. Gerade Dölger, dem wir so viele patristische Belege verdanken, kam schließlich doch zu diesem Ergebnis. Er meint, daß mit größter Wahrscheinlichkeit „die religiöse Mystik der Achtzahl dem philosophischen System der Pythagoreer entlehnt ist".[24] Aber an wirklich eindeutigen außerchristlichen Quellen konnte er nur wenig aufbieten; einmal Theon von Smyrna, von dem das Wort überliefert ist: πάντα ὀκτώ (*Expos. rer. math.* 104ff.), welches die sich um die Erde bewegenden acht Sphären bezeichnen soll, dann Macrobius, für den die Acht die Zahl des vollen Körpers, der Himmelsharmonie und der Gerechtigkeit ist (*In Somn. Scip.* 1,5,11. 15/8). Theon lebte im zweiten und Macrobius im vierten nachchristlichen Jahrhundert! Der einzige diskutable vorchristliche Beleg findet sich m.W. bei Plato, nach dessen Seelenwanderungslehre die Seelen sieben Tage auf der Gerichtswiese ausharren und am achten Tage abreisen (*Rep.* 10,616B). Immerhin kann eine Ableitung der Ogdoas zumindest in gnostischer Tradition aus der um die Zeitenwende verbreiteten neupythagoreischen Zahlenspekulation nicht völlig ausgeschlossen werden. Doch fällt andererseits ins Gewicht, daß die Pythagoreer älterer und jüngerer Schule die Acht nicht mystisch-theologisch überhöhten, so gewiß sie ihr hin und wieder einen besonderen Rang beließen; für die Pythagoreer ist schließlich alles Zahl. Die Acht jedenfalls gehört gerade nicht zu den vollkommenen Zahlen![25] Im Gegenteil, es gibt ein anschauliches Beispiel, daß die Acht geradezu die Negativfolie für die Sieben abgeben kann: Die natürliche Erfahrung, daß ein Siebenmonatskind lebensfähig ist, ein Achtmonatskind jedoch nicht, wurde in der ganzen Antike in mannigfaltiger Weise ausdiskutiert.[26] Mit Alexander von Aphrodisias (2./3. Jh. n. Chr.) möge nur einer der vielen Zeugen zu Wort kommen: „Weshalb sind die Siebenmonatskinder am Leben, die acht-

[23] Vgl. Klemens, *Strom.* VI,11,84,6 (ed. Stählin, GCS Clemens II, 473); VI, 16 (503). Zur Abhängigkeit des Klemens von der Gnosis s. F. M. M. Sagnard, *La gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irénée* (Paris 1947) 376.

[24] A.a.O. 181.

[25] S. den diesbezüglichen Artikel von K. v. Fritz im *Lexikon d. Alten Welt* (Zürich 1965) 3243 f.

[26] Belege in J. Waszinks Edition von Tertullians *De anima* (Amsterdam 1947) 428,

monatigen aber nicht? Weil die Zahl Sieben der Natur nach vollkommen ist, wie Pythagoras bezeugt, die Arithmetiker und die Musiker, die Acht aber ist unvollkommen" (*Problem.*2,47; Ideler 1,65). Noch Tertullian beschäftigt dieser biologische Tatbestand, und es ist bezeichnend, daß er als Christ nun im 7. Monat einfach einen Hinweis auf die künftige ewige Auferstehung und Ruhe sieht, ein etwas gewalttätiges Verfahren (*De anima* 37,4).[27] In nicht viel anderer Weise sucht Ambrosius mit dem Problem fertig zu werden: „Jener Siebenmonatsmensch, auch wenn er gut geboren wird, wird zur Mühsal geboren: Wer aber am achten Tage (sic!) die Mysterien der Wiedergeburt erhält, wird geheiligt durch Gnade und zur Erbschaft des himmlischen Reiches berufen" (*Epist.*44,5; Ballerini V, 507).

Etwas Anderes ist es wohl mit der oberägyptischen Stadt Hermopolis, die in der ägyptischen Religion eine bedeutenden Rolle gespielt hat. Hier befand sich nach der Überlieferung die Geburtsstätte des Sonnengottes Re; vier Schlangen und vier Frösche waren bei der Geburt beteiligt. Der ägyptische Name der Stadt „Chmûnu" bedeutet die Zahl Acht.[28] Aber sollten jene beiden Tetraden von Schlangen und Fröschen in die Vorgeschichte der Ogdoas gehören? Weniger die Kuriosität verbietet einen solchen Gedanken. Die entscheidende Differenz sei bedacht: hier geht es um den Übergang von 8 zu 9, der Sonnengott Re ist das Ergebnis der Achtheit; in der christlichen Ogdoas-Symbolik ist, wie wir noch sehen werden, die Acht aus der Sieben gewonnen!

Dann müßte auch berücksichtigt werden, daß Buddhas Lehre vom „achtgliedrigen Pfad" die 8. Erkenntnisstufe als letzte Stufe vollkommener Meditation kennt. Im Blick auf die gnostische Ogdoas verdient L. Voelkls These Beachtung: „Aristotelischer Spekulation zufolge liegt die Vollkommenheit einer Zahl in ihrer dritten Potenz und somit jene von ‚Zwei' in der Zahl ‚Acht'" (Zusammenhänge zwischen der antiken und der frühchristlichen Symbolwelt, *Das Münster* 16 (1963) 237). Es kann demzufolge nicht ausgeschlossen werden, daß die Gnosis in ihrer Vorliebe für Zahlenspekulationen auch für ihre Ogdoas-Lehre etliches aus der philosophisch-heidnischen Umwelt aufgenommen hat, die nicht minder zahlenfreudig war; aber der bewegende theologische Impuls für die Hochschätzung der Acht muß doch aus einer anderen Richtung kommen. Die von G. Scholem (a.a.O. 69) mitgeteilte Stelle im Leidener Zauberpapyrus, wo Gott als Ogdoas bezeichnet wird (Preisendanz II, 121), belegt gerade die synkretistische Anfälligkeit des Symbols.

Wo mag nun der Ursprung des Symbols zu finden sein? Sicherlich ist der Sonntag als liturgisch gefeierter Tag der Auferstehung am achten Tage ein wichtiger „Sitz im Leben" für seine Ausgestaltung geworden. Die frühesten Zeugnisse, wie die genannte *Epistula apostolorum*, legen diese Vermutung nahe. Bei Justin stoßen wir auf noch ältere Quellen. In seinem Dialog mit dem Juden Trypho entfaltet er mehrfach das „Mysterium" des achten Tages. Die jüdische Sitte der Beschneidung am achten Tage weist für ihn typologisch darauf hin. Er schreibt: „Das Gebot der Beschneidung, das für alle geborenen Knaben am achten Tage die Beschneidung verlangte, war ein Vorbild der wahren Beschneidung, in der wir beschnitten wurden von Irrtum und Sünde durch unseren Herrn Jesus Christus,

[27] Waszink a.a.O. 429f.

[28] S. den Artikel Piepers „Hermopolis" in *Pauly-Wissowa* 15, 902 und G. Nagel, Le Dieu Thoth d'après les textes egyptiennes, *Eranos-Jahrbuch* 1942, 134f.

der am ersten Wochentage von den Toten auferstanden ist. Der erste Wochentag, der erste aller Tage, wird nämlich bei der weitergehenden Zählung nach dem Umlauf aller Tage der achte genannt; in Wirklichkeit ist und bleibt er der erste."[29]

Die Zwiesprache mit jüdischen Auffassungen darf uns die vorsichtige Frage gestatten, ob das Symbol insbesondere in Kreisen judenchristlicher Theologie zu Hause gewesen ist. Eine andere Justinstelle bestärkt uns nämlich in dieser Vermutung: In der Arche Noah wurden nach I Mose 7,7 acht Menschen gerettet. Ganz beiläufig werden sie im Bericht der Genesis nacheinander aufgeführt. Aber Justin sieht nun in dieser alttestamentlichen Aussage ein Vorzeichen für die Bedeutung des achten Tages: „Denn" – so schreibt er – „der gerechte Noah mit den übrigen Menschen der Flut, d.h. seiner Frau, seinen drei Söhnen und den Frauen seiner Söhne, insgesamt acht an der Zahl, waren mit der Zahl ein Sinnbild des Tages, an dem unser Christus von den Toten auferstanden erschienen ist, des achten Tages, der aber seiner Kraft nach stets der erste ist ..."[30] Dieses dann in der ganzen alten Kirche verbreitete Motiv finden wir schon im zweiten Petrusbrief, II Petr. 2,5: Gott hat Noah als achten errettet: ὄγδοον Νῶε δικαιοσύνης κήρυκα ἐφύλαξεν, und noch breiter angelegt im ersten Petrusbrief, I Petr. 3,20–22: In der Arche „wurden wenige, das heißt acht Seelen, durchs Wasser hindurch gerettet, das jetzt im Gegenbild auch euch rettet: die Taufe, das ist nicht das Ablegen des Schmutzes am Fleisch, sondern die Bitte zu Gott um ein gutes Gewissen durch die Auferstehung Jesu Christi ..." Man beachte, daß die Unreflektiertheit, mit der die acht Insassen der Arche in beiden Briefen erwähnt werden, auf eine schon vorgegebene Tradition schließen lassen muß. Besonders im Blick auf I Petr. 3,20–22 ist festzuhalten, daß hier die Acht im Kontext von Taufe und Auferstehung angesprochen ist.

Das hohe Alter des Symbols ist durch diese Texte erwiesen. Aber auch sein von mir vermuteter Ursprung im frühen Judenchristentum ist naheliegend. Klemens von Alexandrien hatte ebenfalls einmal die Arche Noahs als Ogdoas und als „geistigen Kosmos" gedeutet.[31] Beinahe dasselbe hatte der Jude Philo gesagt, wenn wir bei ihm lesen: ἔστι δὲ κιβωτὸς κόσμου νοητοῦ σύμβολον.[32] Es besteht jedoch ein wesentlicher

[29] *Dial.c.Tryph.* 41,4 (ed. Goodspeed 138).
[30] A.a.O. 138,1 (Goodspeed 260).
[31] *Strom.* V,6,36,3 (ed. Stählin, GCS Clemens II, 350, 15–20).
[32] *Quaest. in Exod.* II,68, S. 515, Aucher-Tischendorf, *Philonea inedita* S. 150 Z. 14f. – Dölger verglich diese Stelle Philos mit der analogen des Klemens und kam zu

Unterschied: Für den Nichtchristen Philo ist zwar die Arche ein Symbol des κόσμος νοητός, nicht aber der Ogdoas! Philo kennt im wesentlichen nur eine Hochschätzung der Siebenzahl.

Es ist ein Mangel des Buches von J.P. Lewis (*A Study of the Interpretation of Noah and the Flood in Jewish and Christian Literature*, Leiden 1968), daß diese Philostelle keine Berücksichtigung findet. Noch enttäuschter ist der Leser, wenn er eine Untersuchung der Achtzahl als des wohl wesentlichen Unterscheidungsmerkmals vermißt, welches die frühchristliche Allegorese der Sintflutgeschichte von der philonischen abhebt. Der Vorwurf ist um so berechtigter, als Lewis nach einer breiten Darstellung Philos m.E. zu Recht formulieren kann: „Philo has found an arbitrary existential value in the flood episode" (74). Philo nimmt in der Sintflutgeschichte gerade die Sieben zum Anlaß der Allegorie: In den sieben Tagen, die vor Beginn der Flut verstreichen, spiegeln sich die sieben Tage der Schöpfung; abweichend von masoretischem Text und Septuaginta beginnt die Flut im siebten Monat am 27. Tag. Der siebte Monat ist sowohl erster wie letzter (Belege bei Lewis 48–50). Die von mir im folgenden erwähnten frühchristlichen und patristischen Zeugnisse, die Lewis unberücksichtigt ließ, geben nun den überraschenden Befund, daß sich im christlichen Bereich das Interesse von der Sieben auf die Acht verlagert hat. Gerade der Vergleich der Noah-Allegorese bei Philo mit diesen Zeugnissen kennzeichnet sowohl die Abhängigkeit der christlichen Tradition als auch ihre bewußte Verfremdung.

Als Liebhaber der Zahlenmystik ist Philo mit pythagoreischen Lehren vertraut gewesen. Die Acht ist auch bei ihm einmal das Sinnbild der Harmonie und verkörpert im Würfel die Zahl der Gleichheit.[33] Hier, im Gleichnis der Arche Noahs, kennt er aber bezeichnenderweise die Acht nicht. Wo es theologisch bedeutsam wird, ist nur von der Sieben die Rede. Die Tatsache, daß auch Philo den Achtmonatskindern die Lebensfähigkeit abspricht[34] und dabei keine Skrupel wie später Tertullian und Ambrosius empfindet, weist darauf hin. Es wäre also verfehlt, wollten wir gerade bei ihm den Ursprung annehmen. Immerhin könnte durchaus das Judentum Alexandriens den Mutterboden für das Wachstum unseres Symbols abgegeben haben. Die symbolische Deutung der Arche als geistigen Kosmos (κόσμος νοητός) sowohl bei Philo als bei Klemens, zwei Alexandrinern, könnte darauf schließen lassen.

Noah ist, wie u.a. J. Fink gezeigt hat,[35] ein weit verbreitetes Motiv in der frühchristlichen Kunst gewesen. Es gibt ein Werk aus dem 3./4. Jh., das für unseren Zusammen-

---

dem Ergebnis: „Hat Klemens die eine Hälfte des Vergleichs ‚Arche = Achtheit' von Philo entnommen, so wird er auch die Gleichung ‚Arche = geistiger Kosmos' von dort haben" (a.a.O. 174). Aber das Umgekehrte ist der Fall. Die erste Behauptung ist völlig unbewiesen: die Gleichsetzung „Arche = Achtheit" gibt es bei Philo nicht und das wird kein Zufall sein. Kennt er, der hellenistische Jude Alexandriens, vom Christentum noch unberührt, doch nur eine Zahl vor allen anderen: die Sieben!

[33] *Opif. mund.* 106f. (ed. Cohn-Wendland I, 37f.).

[34] *Opif. mund.* 124 (Cohn-Wendland I, 42f.); *Leg. alleg.* 1,9 (Cohn-Wendland I, 63).

[35] *Noe der Gerechte in der frühchristlichen Kunst* (Münster 1955).

hang höchst interessant ist: den Trierer Noah-Sarkophag. Auf ihm sind in breitem Relief die acht in der Arche Geretteten dargestellt. Die Hervorhebung der Acht bei der Noah-Typologie kennt in der christlichen Archäologie offensichtlich nur dieses Beispiel. Den Patristiker befremdet jedoch das Erstaunen, das der Trierer Noah-Sarkophag in der Fachwelt hervorgerufen hat. So weiß sich F. Gerke unter Berufung auf jene Stellen aus I und II Petr. und auf die *Ep.* 69 des Cyprian nur mit der Auskunft zu helfen, hier lasse „sich die ganze Familie des Verstorbenen im Bilde der Noahfamilie darstellen, d.h. sie weiß sich durch die Taufe in der sicheren Arche der Kirche".[36] E. Weigand macht es nicht besser, wenn er zwar die Berufung Gerkes auf das cyprianische „extra ecclesiam nulla salus" als unangebrachten Dogmatismus abweist, aber dann die abweichende Ikonographie des Sarkophags schlicht dahingehend deutet, daß „die Familie zufällig aus den Eltern und drei verheirateten Söhnen bzw. Töchtern bestand".[37] Die weite Verbreitung des Motivs scheint beiden nicht bekannt gewesen zu sein. Mir sind jedoch außer I Petr. 3,20–22 und II Petr. 2,5 allein fünf altkirchliche Belege für die Heilsbedeutung der Zahl Acht der in der Arche Geretteten bekannt. Wer die Belege in I und II Petr., bei Justin, Klemens Al. und Cyprian für die Acht in Noahs Arche bedenkt – dazu kommen nun noch Asterius (*Hom.* 20 *in ps.* 6, MPG 40,448) und die Apostolischen Konstitutionen (VIII, 12, 22, Funk 502) –, wird hinter den acht Dargestellten zunächst nicht ein christlich-kirchliches Familienbild, auch nicht einen Zufall sehen dürfen, sondern eine bewußte Tauf- und Ostertypologie. Das ergibt sich ausdrücklich schon aus I Petr. 3,20–22. Wenn im Symbol der Acht Taufe, Tod und Auferstehung in eins ausgesagt werden, ist also seine Verwendung auf einem christlichen Sarkophag naheliegend. Vorab das biblische Wort in seiner aus Anlaß des Todes erfahrenen Wahrheit soll bildlichen Ausdruck finden. Der Betrachter des Trierer Sarkophags wird im bloßen Augenschein den Eindruck einer österlichen Fröhlichkeit verspüren.

Es sei noch angemerkt, daß nicht nur in der Noahgeschichte die Ogdoas gefunden wurde, auch David als der achte von den Söhnen Jesse und die acht Seligpreisungen der Bergpredigt dienten der Allegorese (Hilarius, *Initium explanationis de ps. VI et VII*, ed. Zingerle, CSEL 22,879).

Es ist, auch das sei schließlich herausgestellt, bezeichnend, daß sich zu jenen sieben altkirchlichen und frühchristlichen Belegen über die Noah-Ogdoas ein gnostisches Zeugnis gesellt. Irenäos schreibt über die Valentinianer in *Adv. haer.* I, 18, 3 (Harvey I, 172): καὶ τὴν τῆς κιβωτοῦ δὲ οἰκονομίαν ἐν τῷ κατακλυσμῷ ἐν ᾗ ὀκτὼ ἄνθρωποι διεσώθησαν φανερώτατά φασι τὴν σωτήριον ὀγδοάδα μηνύειν. Es wäre töricht, wenn wir wegen dieses Nebeneinanders eine gnostische Priorität der Symbolik behaupten wollten. J. Daniélou möchte auch eine Stelle der pseudoklementinischen Schriften der Noah-Ogdoas-Symbolik zuweisen (*Sacramentum Futuri* (Paris 1950) 66 und in *Recherches de Science Religieuse* 57 (1969) 118). Es handelt sich um *Rec.* I, 29 (ed. Rehm/Paschke 24f.). Hier wird nach einer eigenwilligen Darstellung der Schöpfung gesagt, daß in der 8. Generation durch den Abfall der Engel die menschliche Ordnung pervertiert wurde: *octava generatione homines iusti qui angelorum vixerant vitam ... statum rerum humanarum et divinitus traditum vitae ordinem permutarent, ita ut omnes homines vel persuasione vel vi peccare in creatorem suum cogerent deum.* Dann in der neunten Generation (*nona generatione*!) werden die Riesen geboren, deren Untergang die Sintflut besorgt. Es heißt weiter: *unus tamen tunc inventus est iustus, nomine Noe, qui in arca cum tribus filiis eorumque uxoribus liberatus, post aquarum decursus cum his animalibus quae secum clauserat, et seminibus mundi habitator effectus est.* Dann folgt die Schilderung der elften Generation usf. – Ich kann nicht einsehen, warum Noah hier ab-

[36] *Die christlichen Sarkophage der vorkonstantinischen Zeit* (Berlin 1940) 304.

[37] Die spätantike Sarkophagskulptur im Lichte neuerer Forschungen, *ByZ* 41 (1941) 441f.

weichend von der biblischen Überlieferung ein Vertreter der 8. Generation sein soll, wie Daniélou möchte; Noah erscheint doch zwischen der 9. und 11. Generation, in der 10. Generation also, wie es Gen. 5,1–29 und Lk. 3,36–38 berichten. Die 9. Generation der Riesen wurde von Daniélou übersehen. Auch bei der Erwähnung von Noah, drei Söhnen und Schwiegertöchtern, sticht die Tatsache ins Auge, daß es sich hier nicht um acht in der Arche Gerettete handelt. Es sind nur Sieben! Es wird verschwiegen, daß Noah verheiratet war. Seine Frau durfte auf der Arche nicht mit dabei sein.[38]

Wir wollen uns nun einer Stelle zuwenden, wo die Ogdoas ganz eindeutig im Zusammenhang mit Auferstehung und Jüngstem Tag gesehen wird. Im Barnabasbrief, bekanntlich eine mit jüdischen Vorstellungen durchsetzte und doch antijüdische Schrift des 2. Jahrhunderts, in der Forschung immer wieder nach Alexandrien lokalisiert, heißt es 15,8: „Nicht die jetzt begangenen Sabbate sind mir willkommen, sondern der, den ich gemacht habe, an dem ich, wenn ich das All zur Ruhe gebracht habe, den Anfang eines achten Tages machen will, das ist: den Anfang einer anderen Welt. Deshalb feiern wir ja auch den achten Tag uns zur Freude, weil an ihm Jesus auferstand von den Toten und nach einer Erscheinung zum Himmel aufstieg." Wahrscheinlich hat der Barnabasbrief hier schon vorgegebenes Traditionsgut verarbeitet; denn Hans Windischs Analyse kommt beim Vergleich mit den vorangehenden Versen 3–7 zu dem Ergebnis, „daß 8 f. nachträglich zugesetzt, oder aus einer anderen Vorlage genommen ist".[39] Barn. 15,8 ist der achte Tag der Gottesdienst- und Auferstehungstag, und er ist Abbild der künftigen Welt. Wie in so vielen späteren patristischen Zeugnissen symbolisiert er

[38] Dem Zählfehler Daniélous war lange vor ihm schon W. Staerk erlegen, dessen Ausführungen in weitreichenden religionswissenschaftlichen Kontext gestellt waren. Staerk findet sieben „urzeitliche Weise", die „identisch sind mit den vorsintflutlichen Weisen, von denen die sumerisch-akkadische Überlieferung berichtet". Sie stellen „die Offenbarungsträger im ersten mit der Flut vergangenen Äon dar". Von solcher Voraussetzung aus möchte Staerk Pseudoklem. *Rec.* I,29 verstanden wissen: Die hier vom Alten Testament abweichende Haggada sei „offenbar nur die Variante zu dem Mythos von dem urzeitlichen und das heißt vorsintflutlichen Äon mit der Vorherrschaft der sieben Weisen, denn das chronologische Motiv der achten Generation als Anfang des zweiten Äons der Sündenherrschaft schließt das des wiederhereinbrechenden Chaos, also der Zerstörung des divinitus traditus vitae ordo, ein. Auf der Grenze zwischen erstem und zweitem Äon steht die Gestalt Noahs, der nach haggadischer Spekulation die Entsprechung Adams ist, als Anfänger der neuen Schöpfung. Von Adam bis Noah geht also das Zeitalter der sieben Generationen vollkommener Schöpfung" (Die sieben Säulen der Welt und des Hauses der Weisheit, *ZNW* 35 (1936) 244f.) – Auch Staerks vorsintflutliche Deutung hat übersehen, daß *Rec.* I,29 vor Noah nicht sieben sondern schon neun Generationen verstrichen sind. Noah gehört der zehnten Generation an, so wie es der biblischen Überlieferung und der normalen exegetischen Tradition z.B. bei Philo entspricht, der Noah in Beziehung zur Dekade setzt (*De congressu eruditionis gratia*; 5,1. 31, ed. M. Alexandre, *Oeuvres de Philon d'Alexandrie* 16 (Paris 1967) 167).

[39] H. Windisch, *Der Barnabasbrief*, HNT Erg. Bd. III (Tübingen 1920) 384ff.

sowohl Auferstehung als auch den kommenden Äon. Das Besondere ist, daß beides eng zusammen gesehen wird: die Auferstehung, im Gottesdienst freudig gefeiert, steht schon im Zusammenhang mit dem Beginn einer anderen Welt. Dazu paßt, daß der Barnabasbrief an dieser Stelle einer Tradition folgt, für die Auferstehung und Himmelfahrt an ein und demselben Ostersonntag geschehen ist: Jesus erstand am achten Tage, und (!) nach seiner Erscheinung fuhr er zum Himmel auf. Die Möglichkeit einer Wiederkunft in einer zweiten Parusie ist in dieser Tradition nicht ausgeschlossen, scheint aber nicht so sehr im Mittelpunkt des Interesses zu stehen. Der Barnabasbrief dürfte uns mit dieser Stelle erst recht in der Vermutung bestärken, daß die so überaus reiche Ogdoas-Tradition einen frühen judenchristlichen Ursprung hat, wo noch das Ereignis der Auferstehung zugleich als Anbruch der Neuschöpfung erfahren wurde.

Der Begriff des „Judenchristentums" muß hier freilich in einem weiten und allgemeinen Sinn verwandt werden; es sollen darunter sämtliche Traditionen zu fassen sein, die noch eine lebendige Auseinandersetzung mit jüdischer Theologie spüren lassen. Wenn wir die Unterscheidung in hellenistisches und palästinensisches Judenchristentum übernehmen, werden wir uns eher für das hellenistische Judenchristentum entscheiden. Denn die Verwandtschaft der Noah-Allegorese bei Philo und Klemens, das Vorkommen des achten Tages im Barnabasbrief sind Spuren, die gut in eine Richtung weisen könnten: Alexandrien. Grundsätzlich verbietet sich jetzt für uns die einseitige Definition des Judenchristentums nach den Quellen über die sogenannten häretischen Judenchristen, Ebioniten und Elkesaiten usw., oder auch nach der Theologie der Pseudo-Klementinen, die dem Ebionitismus in ihrer wie auch immer faßbaren Grundschrift zumindest verwandt sind. Wir wissen auch nicht, ob bei diesen häretischen Gruppen, die sicherlich die Grenze vom Judentum zum Christentum noch nicht völlig überschritten hatten, eine Hochschätzung der Achtzahl üblich war. Die Pseudoklementinischen Schriften sprechen vom „Mysterium der Hebdomas"! In der Arche Noahs sind hier (*Rec.* I,29) nur sieben Gerettete; die Frau Noahs wird verschwiegen![40]

Es sei trotzdem zugegeben, daß ein so weiter Begriff des Judenchristentums, wie er auch bei Jean Daniélou und Gilles Quispel begegnet, der Konturen ermangelt.[41] Es scheint mir jedoch unumgänglich zu sein,

[40] S. Pseudoklemens *Hom. Clem.* XVII,10,1 (ed. Rehm 234) und *Rec.* I,29 (ed. Rehm-Paschke 24f.). S. auch Anm. 38.

[41] Vgl. auch G. Strecker: „Seinen literarischen Erscheinungen nach ist das Judenchristentum eine komplexe Größe, deren verschiedenartige Formen sich einer schemati-

diesen Terminus bei der Suche nach dem Ursprung der Ogdoas zu verwenden, weil andere Oberbegriffe wie Gnosis, Pythagoreismus, Philonismus oder Hellenismus auf keinen Fall zutreffen und weil andererseits die vorausgesetzten jüdischen Traditionen, das eschatologische Moment und die Auferstehung in den jüdisch-christlichen Bereich verweisen. Schon die alte Kirche hat bekanntlich einen recht weiten Begriff vom Judenchristentum gehabt und unter ihn nicht nur die häretischen Gruppen subsumiert.

Wie naheliegend der Begriff des „Judenchristlichen" in unserem Falle ist, sollen abschließend einige andere Quellen erweisen. Das jüdische Element in dem Symbol läßt sich nämlich auch aus einigen rabbinischen und spätjüdischen Zeugnissen erschließen. Wie in den meisten späteren Belegen ist im Barnabasbrief der achte Tag nicht nur der Sonntag, sondern auch der Anfang einer anderen Welt. Nun kennen die Rabbinen und die spätjüdische Apokalyptik in der Tat eine Weltzeitalterlehre, nach der jeder Schöpfungstag einem Jahrtausend entspricht (vgl. Ps. 90,4 u. II Petr. 3,8) und die Weltzeit auf sechstausend Jahre berechnet wurde. Das siebente Jahrtausend ist völlige Ruhe und danach erfolgt dann der Anbruch der künftigen Welt. Bei dieser hier nicht im einzelnen zu verfolgenden eigentümlichen Vorstellung deutet sich schon eine Ausweitung des im Judentum sonst vorherrschenden Siebenerschemas an, weil ihr zufolge erst nach dem siebten Welttag die endgültige Heilszeit anbrechen wird, die von den Christen dann „der achte Tag" genannt wurde.[42] Im slawischen Henochbuch (33, 1f.) wird der achte Tag sogar explizit genannt: „Den achten Tag aber setzte ich, damit derselbe achte Tag sei der erstgeschaffene über meine Werke ..." Doch ist hier die Möglichkeit einer christlichen Interpolation nicht ausgeschlossen.[43] Interessanter ist der äthiopische Henoch, besonders wegen seines hohen Alters. In einem aus dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert stammenden Kapitel wird die Geschichte von der Schöpfung bis zum Weltende in zehn Weltwochen

schen Erfassung widersetzen" (*Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen*, TU 70 (Berlin 1958) Vorwort). – Der Verfasser bleibt sich also der Umstrittenheit eines solchen Terminus bewußt. G. Quispel ist sicherlich zu weit gegangen, wenn er mit Hilfe der Schriften des Makarios-Symeon auch das Thomasevangelium unter dem Begriff des Judenchristentums faßt (S. meine Kritik in: Die törichten Jungfrauen von Mt. 25 in gnostischer und antignostischer Literatur, *BZNW* 37 (Berlin 1969) Anm. 17). S.G. Quispel, *Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle*, Suppl. to Novum Testamentum 15 (1967).

[42] Vgl. die überaus reichen Belege bei Strack-Billerbeck IV, 2, 986ff.

[43] So J. Daniélou, La typologie millénariste de la semaine dans le christianisme primitif, *Vig. Chr.* 2 (1948) 3.

eingeteilt. Für unseren Zusammenhang bedeutsam ist, daß die Zehnwochen-Apokalypse des äthiopischen Henoch nach der siebten Woche, in der sich ein abtrünniges Geschlecht erheben wird und die Erwählten versammelt werden, eine scharfe Zäsur setzt. Es heißt dann weiter: „Danach wird eine andere Woche, die achte, die der Gerechtigkeit, anheben, und ein Schwert wird ihr verliehen werden, damit Gericht und Gerechtigkeit an denen geübt werde, die Gewalttätigkeiten begehen, und die Sünder werden den Händen der Gerechtigkeit übergeben werden. Am Schlusse derselben werden sie Häuser durch ihre Gerechtigkeit erwerben, und das Haus des großen Königs wird in Herrlichkeit für immerdar gebaut werden."[44]

Auch der einst zur Weltliteratur zählende religiöse Roman „Joseph und Aseneth" muß genannt werden; denn die Bekehrung der ägyptischen Priestertochter Aseneth zum jüdischen Glauben erfolgt am achten Tag. Einige Stellen sollen genügen: Joseph verläßt die umworbene Schöne für sieben Tage mit den Worten: „... heute will ich gehen; denn dieses ist der Tag, an dem mit der Erschaffung aller Dinge Gott begonnen. Am achten Tag kehr ich zurück und bleib dann hier" (9,5). Aseneth tut sieben Tage Buße in Sack und Asche, sieben Tage des Schweigens und Fastens. So bereitet sich ihre Bekehrung zum Gott der Hebräer vor, die „am achten Tage, als das Frührot kam", geschieht (11,1f.). „Als Aseneth mit ihrer Beichte vor dem Herrn zu Ende war, ging auch der Morgenstern am Himmel gegen Osten auf; es sah ihn Aseneth and freute sich und sprach: ‚Hat wohl mein Flehen Gott, der Herr, erhört, weil dieser Stern ein Bote und ein Herold des Lichts des großen Tages ist'" (14,1). Sie erlebt die Lichtvision einer himmlischen Gestalt, die ihr die Vermählung mit Joseph kundtut und mehr: „... dein Name ward ja in das Buch des Lebens eingetragen und wird in Ewigkeit nicht mehr daraus getilgt. Von heut an wirst du neu geschaffen und gebildet und neu belebt ... dein Name ist jetzt Zufluchtsstadt; denn viele Völker flehen zu dir..." (15,4–7).[44a] Mir scheint die hier ausgesprochen eschatologische Deutung des achten Tages

[44] Nach der Übersetzung von G. Beer in Kautzsch, *AP* II, 300. Strack-Billerbeck schreibt zu dieser Stelle (IV,2,988): „Der, welcher der vorstehenden Apokalypse ihre gegenwärtige Gestalt gegeben hat, hat die achte Woche, die Periode des Schwertes, das siegreiche Kämpfen der Makkabäer gegen alle inneren und äußeren Feinde noch mit durcherlebt; als dann aber die messianische Zeit nicht anbrach, schob er, um Raum für die weitere geschichtliche Entwicklung zu gewinnen, die neunte Woche ein als eine Periode friedlicher Ausbreitung der jüdischen Religion."

[44a] Zitiert nach P. Rießler, *Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel* (Augsburg 1928) 497–538. S. auch C. Burchard, *Untersuchungen zu Joseph und Aseneth. Überlieferung–Ortsbestimmung*, WUNT 8 (Tübingen 1965).

eine weitere Stütze unserer These zu sein, zumal die historischen Gegebenheiten damit zusammenstimmen: „Joseph und Aseneth" ist eine jüdische Missionsschrift, verfaßt etwa gleichzeitig mit der neutestamentlichen Literatur, der Herkunftsort ist Ägypten. Wieder also sind wir im Umkreis Alexandriens!

Ein letzter gewichtiger Beleg aus der spätjüdischen Literatur kann das Beweismaterial für unsere These vervollständigen. IV Esra 7, 31ff. setzt wiederum den Anfang der zukünftigen Welt nach dem siebten Äon. Zugleich ist hier ein Gedanke hineingekommen, der die Nähe zur christlichen Ogdoas-Tradition offenkundig macht; nach dem siebten Welttag erfolgt nämlich die allgemeine Auferstehung. Wir lesen: „Nach sieben Tagen aber wird der Äon, der jetzt schläft, erwachen und die Vergänglichkeit selber vergehen. Die Erde gibt wieder, die darinnen ruhen, der Staub läßt los, die darinnen schlafen, die Kammern erstatten die Seelen zurück, die ihnen anvertraut sind. Der Höchste erscheint auf dem Richterthron ..."[45]

Ziehen wir den Schlußstrich: Eine breite spätjüdische Tradition erwartet nach dem siebten Tag die künftige Welt – im frühen Christentum ist dieser kommende Äon durch die Auferstehung Jesu am achten Tage schon angebrochen. In der Ogdoas-Christologie wird also die jüdische Hoffnung in Jesus personalisiert und vergegenwärtigt. Sie ist ebenso wie die Verkündigung Jesu in seinen Gleichnissen Ausdruck einer „sich realisierenden Eschatologie".[46] Es wäre damit ein erstaunliches Beispiel für die Kontinuität von predigendem Jesus und gepredigtem Christus gefunden.

Die Darstellung muß hier abbrechen. Die bisherige Forschung bis hin zu den jüngsten Untersuchungen von Jean Daniélou, Willy Rordorf und Karl-Heinz Schwarte haben durchaus viele Texte in ähnlichen Zusammenhängen gesehen.[47] Es fehlt allerdings noch an einer eingehenden Auffächerung des Quellenmaterials und an gründlichen Einzelanalysen. Bisher scheint auch niemand die Herkunft des Symbols bewußt fixiert zu haben. Meines Erachtens darf aber jetzt schon mit Bestimmtheit gefolgert werden, daß die Ogdoas-Symbolik in ihrer soteriologischen Relevanz nicht von Philo, nicht vom Pythagoreismus und auch nicht von einer vor-

[45] Nach H. Gunkel in Kautzsch, *AP* II, 370.

[46] Nach E. Haenchen, vgl. J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*[5] (Göttingen 1958) 194.

[47] J. Daniélou a.a.O. (s. Anm. 3) und ders.: *Liturgie und Bibel* (München 1963) 258ff.; W. Rordorf, *Der Sonntag*, AThANT 43 (Zürich 1962) 271–280; K. H. Schwarte, *Die Vorgeschichte der augustinischen Weltzeitalterlehre*, Antiquitas 1, Bd 12 (Bonn 1966) 70–105.

oder außerchristlichen Gnosis hergeleitet werden kann. In dieser Hinsicht ist Jean Daniélou beizupflichten, wenn er den rein christlichen Ursprung besonders gegenüber Reitzensteins Argumentation betonte.[48] Wer dem widersprechen möchte, müßte den Beweis antreten, daß die Acht als theologische Zahl des Heils außerhalb jüdisch-christlichen Bereiches vorzufinden ist. Es muß andererseits befremden, wenn Rordorf (und ähnlich schon Daniélou) behaupten, die Symbolik sei „kaum aus der apokalyptischen Vorstellung vom ‚achten Tag' hervorgewachsen".[49] Nach Daniélou hat sich die Ogdoas-Symbolik als eine Spekulation des Judenchristentums auf dem Boden der liturgischen „Tatsache" des christlichen Sonntags entwickelt. Aber uneingedenk der hier eindeutig vorangehenden spätjüdisch apokalyptischen Theologie, die Daniélou zu wenig berücksichtigte, wird auch die Wirkkraft von liturgischen Gegebenheiten mit dieser These ganz allgemein überschätzt. Der schlichte Glaube ebenso wie die theologische Reflexion sind nicht immer eine Folge der erlebten Liturgie; sie können mit Liturgie zusammenhängen, aber auch unabhängig von ihr sein. Sie können sogar eine Voraussetzung zur Liturgiebildung sein. Dies scheint mir in unserem Falle am ehesten zuzutreffen.

Es darf schon jetzt der Schluß erlaubt sein, daß die Ogdoas-Tradition am wahrscheinlichsten in einem frühen Judenchristentum beheimatet war, wo sich die spätjüdische Apokalyptik lebendig erhielt. Durch die Erfahrung der Auferstehung Jesu am achten Tage bekam das Symbol konkrete

[48] *Théologie du Judéo-Christianisme* 361. Daniélou hat in seinem Buch *Liturgie und Bibel* 258f. trefflich die Methode R. Reitzensteins (*Die Vorgeschichte der christlichen Taufe* (Leipzig 1929) 314) in die Schranken gewiesen: „Reitzenstein möchte sie" (d.h. die Ogdoas-Symbolik) „in Beziehung setzen zu einer Auffassung der Achtzahl als ‚Ruhe Gottes', die er bei Philo und bei den Mandäern wiederzufinden glaubte und die der vorchristlichen Gnosis zuzurechnen sei. Doch besagt das von Philo angeführte Zeugnis genau das Gegenteil: Philo nimmt zwar die astrologische Vorstellung von den sieben Planetensphären wieder auf, die das Veränderliche der Welt darstellen und denen die Sphäre der Fixsterne gegenübersteht; doch bezeichnet Philo diese Sphäre gerade nicht als den achten Tag. Was die mandäischen Texte betrifft, so erlaubt ihre späte Datierung nicht, sie als Beweismaterial zu verwenden." – Die hier vorliegende Arbeit möchte über Daniélou hinausführen; denn ich halte die Suche nach dem Ursprung der Ogdoas in der jüdischen Eschatologie keineswegs für „zwecklos" wie Daniélou und ich meine, daß die einseitig liturgische Erklärung das Problem unzureichend erfaßt.

[49] S. Daniélou, *Liturgie und Bibel* 258f. Rordorf meint, die Symbolik der Achtzahl könne deshalb nicht aus der apokalyptischen Vorstellung vom 8. Tag abgeleitet werden, „da in ihr (im Unterschied zu dieser letzteren) immer die Gegenwärtigkeit des Heils, verkörpert in der Achtzahl, betont wurde" (*Der Sonntag* 276). Die Betonung der Gegenwart des Heils ist jedoch der neue christliche Beitrag zur jüdischen Apokalyptik. Ihre Sprachformen sind geblieben, aber ihr ideeller Inhalt wurde durch die „sich realisierende Eschatologie" der Christen, gehört in der Predigt Jesu und erlebt in der Auferstehung Christi am achten Tage, zuende geführt.

Gestalt und seine Überzeugungskraft, die dann den nachfolgenden breiten Strom der mannigfachen Überlieferung in Bewegung setzte. Die liturgischen Ausprägungen wurden sicherlich am geschichtsmächtigsten: der Sonntag als achter Tag, die Osteroktav und auch Pfingsten sind bald selbst gleichsam die Verfestigungen, die diesem Strom Richtung geben.[50] Denn von den liturgischen Gegebenheiten ausgehend lassen die Väter den ursprünglichen Sinn der Auferstehung immer neu zur Sprache kommen. Der Veranschaulichung dienen dabei zumeist jene Schriftworte, die zufällig von der Acht reden: die Beschneidung am 8. Tag, Noah als Achter in der Arche, David als achter Sohn Jesses, die acht Seligpreisungen und besonders beliebt: die merkwürdige Psalmen-Überschrift (Ps. 6 und 11) „*pro octava*". Augustin beschließt seinen „Gottesstaat" mit denkwürdigen Worten, die jüdisches Siebener-Sabbat-Schema und christliche Ogdoas-Christologie miteinander verbinden: „Es wird wahrhaftig der größte Sabbat anbrechen, der keinen Abend kennt, den der Herr schon bei der Weltschöpfung gepriesen hat ... Wir selbst werden, wenn wir vollendet und wiederhergestellt sind, dieser siebte Tag sein ... Dieses siebte Zeitalter jedenfalls wird unser Sabbat sein, der nicht im Abend enden wird, sondern im Herrentag als einem ewigen, achten Tag, der durch die Auferstehung Christi geheiligt ist und die ewige Ruhe nicht nur des Geistes, sondern auch des Leibes vorbildet. Dort werden wir feiern und schauen, schauen und lieben, lieben und loben."[51]

So können wir im historischen Rückblick auch immer wieder abmessen, wie mächtig die geschichtliche Erfahrung der Auferstehung gewesen sein muß, erlebt zunächst in den ursprünglichen Ostererscheinungen und dann gehört in der christlichen Predigt im Gleichnis einer so einprägsamen Ogdoas-Symbolik.

Halten wir das hoffentlich genug gesicherte Ergebnis unserer Untersuchung fest:

Die Ogdoas ist ein ursprünglich judenchristliches Symbol

[50] Pfingsten muß in diesem Zusammenhang mit genannt werden. Wir finden nämlich bei den Kirchenvätern häufig eine Pfingstsymbolik, die eine Beziehung zu Auferstehung und Herrentag herausstellt. Dies geschieht aus der Ableitung von $50 = 7 \times 7 + 1$. So heißt es bei Augustin (*Epist.* LV, 28, MPL 33, 218A): „Der 50. Tag birgt noch eine andere sinnbildliche Bedeutung, denn siebenmal sieben Tage sind 49, und indem der letzte Tag zu seinem Ausgangspunkt, dem achten Tag, der zugleich auch der erste ist, zurückkehrt, macht er die 50 Tage voll" (Vgl. Daniélou, *Liturgie und Bibel* 332). Zur Entwicklung der Pentekoste aus der Osteroktav und Ostern – jeder Tag der Pentekoste konnte ein Herrentag sein! – ist die theol. Dissertation von J. Boeckh zu beachten, *Die Entwicklung der altkirchlichen Pentekoste* (Heidelberg 1959) (ungedruckt).

für die Auferstehung, in dem die allgemeine spätjüdische Auferstehungstheologie durch die geschichtliche Erfahrung der Auferstehung Christi eine jeweils aktuelle, personale und darum verbindliche Form gefunden hatte. Einige Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß zur Lokalisierung dieses Ursprungs das hellenistische Judenchristentum Alexandriens infrage kommen kann.

Es ist ein Christentum, das in den Sprachformen der vertrauten spätjüdischen Apokalyptik nun nach Christus die Gegenwärtigkeit des Heils verkündet. Darum könnte der folgende Satz E. Käsemanns, im Hinblick auf II Petr. verfaßt, nicht nur für die spätere Gnosis, sondern auch schon für dieses frühe Judenchristentum gelten: „Alle Gnosis bezeugt die Gegenwärtigkeit des Heils und setzt sich damit von der Apokalyptik ab" (Eine Apologie der urchristlichen Eschatologie, *ZThK* 49 (1952) 275). Der neuerdings übliche Begriff der „Vorgnosis" käme vielleicht auch infrage (vgl. C. Colpes Bericht über die Vorschläge des Messina-Kongresses von 1966 zur Gnosisforschung, in: Christentum und Gnosis, *BZNW* 37 (1969) 129–132). Aber dieser Terminus scheint mir nur die Verlegenheit jener Forscher zu verdecken, die eine Gnosis schon im 1. Jh. ausfindig machen wollen, welche wirklich diesen Namen verdient.

F. Cumont, der Dölgers Ableitung der Ogdoas vom Pythagoreismus kritisiert, hat die hier vorgeschlagene Deutung knapp angebahnt, da er auf den judenchristlichen Chiliasmus verweist. Vgl. den kurzen Bericht bei F.-J. Dölger in: *Antike und Christentum* 5 (1936) 293f. Den judenchristlichen Ursprung des Symbols hat dann insbesondere J. Daniélou betont: „Le thème du huitième jour comme symbole de la vie éternelle est le résultat d'une spéculation de l'apocalyptique judéo-chrétienne sur le fait liturgique du dimanche" (Le dimanche comme huitième jour 88f.; s. auch *Liturgie und Bibel* 258f.). Ich bezweifle nur, daß die „liturgische Tatsache" des Sonntags eine auslösende Funktion innehatte. Können überhaupt die Begriffe „spéculation" und „fait liturgique" unser Problem voll erfassen? Aber auch dann muß nicht ausschließlich gelten, daß die liturgischen Tatsachen den Spekulationen vorangehen, auch die „Spekulation" könnte einmal die Priorität beanspruchen. Ich halte anstelle von „spéculation" und „fait liturgique" die geschichtliche Erfahrung oder auch Glaubenserfahrung für ein hier angemesseneres Interpretament: Die geschichtliche Erfahrung der Auferstehung, die der Gläubige machte, gab den historischen Anlaß sowohl für die Ogdoasspekulation, wie wir sie vornehmlich aus der Gnosis kennen, als auch für die mit ihr zusammenhängenden liturgischen Ausprägungen.[52]

Im Nachwort sei schon ein Ausblick gestattet. Nun ist ja der Weg frei,

---

[51] *De civitate dei* XXII, 30 (ed. Hoffmann, CSEL 40, 668–670).

[52] W. Rordorf steht in einer Linie mit J. Daniélou, wenn er die wesenhaft kultische Bedeutung des ursprünglichen Sonntags hervorhebt und nun gar dieses Verständnis auch in der aktuellen Problematik der Sonntagsheiligung für verpflichtend hält: „J'insisterai d'autant plus pour que le dimanche, comme jour consacré au culte chrétien, soit aussi célébré comme tel." Rordorfs Polemik gegen eine „liberale" lutherische Auffassung könnte gerade von der Kenntnis des Urchristentums aus bestritten werden. Vgl. W. Rordorf, Le dimanche dans l'église primitive, in: *Le dimanche, Lex Orandi* 39 (Paris 1965) 110f.

um in einer weiterführenden Untersuchung von diesem Ergebnis aus das Neue Testament an einigen Stellen neu zu befragen. Denn mit der Erwähnung jenes Noah-Ogdoassymbols in den beiden Petrusbriefen hatten wir schon flüchtig neutestamentlichen Boden betreten. Der bloßen Anregung dienende Fragen seien schließlich noch aufgeworfen:

Wie steht es mit dem Sonntag als der κυριακή im Neuen Testament?

Könnte das Problem der Zahl Sieben in der Johannesoffenbarung neu aufgegriffen werden? Hier ist es das Lamm Christus, das mit der Öffnung des siebten Siegels und mit dem Schall der siebten Posaune das Gericht einleitet (8–12). Der Satz: „Und da das Lamm das siebente Siegel auftat, ward eine Stille in dem Himmel bei einer halben Stunde" (8,1), läßt IV Esra 7,27–30 zum Vergleich hinzuziehen:[53] „Mein Sohn, der Christus, wird sich offenbaren ... 400 Jahre lang. Nach diesen Jahren wird mein Sohn, der Christus, sterben und alle, die Menschenodem haben. Dann wird sich die Welt zum Schweigen der Urzeit wandeln, sieben Tage lang, wie im Uranfang, so daß niemand überbleibt. Nach sieben Tagen aber wird der Äon, der jetzt schläft, erwachen und die Vergänglichkeit selber vergehen ..."[54] Beiden Vorstellungen ist gemeinsam, daß mit der Siebenzahl die Einleitung der kosmischen Katastrophe verbunden ist und daß ihr und der Neuschöpfung das Urschweigen, die σιγή, vorangeht. Wird also in der Johannesoffenbarung mit der Sieben die Grenze der alten Welt überschritten, so kann man andererseits nicht von einer besonderen Hochschätzung der Acht reden; sonst wäre das Tier aus dem Abgrund nicht das achte (17,11).

Auch eine Stelle der bekanntlich mit judenchristlich-gnostischen Irrlehrern befaßten Pastoralbriefe könnte vielleicht von neuem Interesse sein. Es stellt sich nun die Frage, ob eine Deutung der Formel ἀνάστασιν ἤδη γεγονέναι (II Tim. 2,18) von unserem Ergebnis her möglich ist, sofern jene Irrlehrer mit dieser Formel auf dem Grunde einer frühen Ogdoas-Christologie die Konsequenz gezogen hätten, daß die Wiederkehr Christi in einer zweiten Parusie nicht mehr nötig sei.

Schließlich sei auf eine Stelle des Hebräerbriefes hingewiesen. Sie verdient nun ganz bestimmt Aufmerksamkeit, nicht nur weil der Hebräerbrief immer wieder mit Judenchristentum und Alexandrien in Verbindung gebracht wurde. Wir meinen nämlich, eine merkwürdige Beziehung zur Ogdoas-Symbolik entdeckt zu haben: Hebr. 4,4–9 heißt es: Gott hat „von

[53] Hinweis von Prof. J. Jeremias.
[54] Kautzsch, *AP* II, 370.

dem siebten Tag (ἑβδόμη) so gesprochen: ‚Und Gott ruhte am siebten Tage von allen seinen Werken' und an dieser Stelle wiederum: ‚Sie sollen nicht in meine Ruhe eingehen'. Da nun bestehen bleibt, daß einige in sie eingehen sollen, und die, welche der frohen Botschaft früher teilhaft geworden sind, nicht eingegangen sind wegen ihres Ungehorsams, bestimmt er wiederum einen Tag ..." Dieser den siebten Tag überwindende Tag heißt freilich nicht Ogdoas oder ὀγδόη ἡμέρα, sondern er wird durch ein σήμερον qualifiziert: „... bestimmt er wiederum einen Tag: ‚Heute' – indem er nach so langer Zeit durch David spricht ... ‚Heute, wenn ihr seine Stimme hören werdet, verhärtet eure Herzen nicht!' Denn wenn Josua sie zur Ruhe eingeführt hätte, würde er nicht von einem anderen spätern Tage reden ..."

Dürfen wir auch diese Stelle im Zusammenhang der Geschichte der Ogdoas betrachten? Welches ist der neue Tag, der nach dem siebten Tag und über ihn hinaus festgesetzt wurde (4,7)? Er heißt σήμερον. Sollte mit diesem σήμερον der durch die Auferstehung Christi angebrochene Tag angesprochen sein, der im Leben des Gläubigen täglich, „solange es ‚Heute' heißt" (3,13), erfahren wird?

Dann aber sollte auch das entdeckte Qumranfragment 11 Q Melchisedek in diesem Zusammenhang bedacht werden. Hier wurde eine Nähe sowohl zur Melchisedek-Vorstellung des Hebräerbriefes als auch zur Nazareth-Predigt Jesu im Lukassondergut festgestellt, wo nach der Verheißung eines Sabbat- und Jobeljahres, dem ἐνιαυτὸν κυρίου δεκτόν, Jesus das Wort in den Mund gelegt ist: „Heute ist dies Wort der Schrift erfüllt vor euren Ohren" (Lk. 4,19–21).[55] August Strobel wird darin zuzustimmen sein, daß die Thematik von Sabbat- und Jobeljahr, wie sie jenes vergleichbare Fragment im Kontext der Erwartung eines Heilsbringers und Gesalbten darlegt, auch der von Lukas verarbeiteten Tradition mit zugrunde liegt. Dürfen wir nun noch einen Schritt weitergehen und auch die übrigen jeweils kerygmatisch pointierten σήμερον-Stellen des

[55] Vgl. A. S. van der Woude, *Melchisedek als himmliche Erlösergestalt* ..., Oudtestamentische Studiën XIV (1965) 354–373; A. Strobel, Das apokalyptische Terminproblem in der sogen. Antrittspredigt Jesu (Lk 4,16–30), *ThLZ* 92 (1967) 251–254. Der Versuch Strobels, das neue Material als Beleg für eine chronologische Fixierung der Predigt Jesu auf das Jahr 26/27 zu verwenden, erscheint mir jedoch abwegig. Der kerygmatische Charakter der Perikope darf m.E. nicht übersehen werden. – Weitere Literatur: J.A. Fitzmyer, Further Light on Melchizedek from Quran cave 11, *JBL* 86 (1967) 25–41 und G. Fitzer, Auch der Hebräerbrief legitimiert nicht eine Opfertodchristologie, *KuD* (1969) 297. Zur nichtgnostischen Deutung des Hebräerbriefes s. jetzt O. Hofius, *Katapausis. Die Vorstellung vom endzeitlichen Ruheort im Hebräerbrief* (Tübingen 1970).

bekanntlich aus judenchristlichen Quellen ableitbaren Lukassondergutes in unsere Fragestellung einbeziehen, nämlich Lk. 2,11; 19,5; 23,43?

Es wäre doch eine schöne Bestätigung unserer These, wenn wir in dem das Sabbat-Schema sprengenden σήμερον, das zumindest Hebr. 4,7 und Lk. 4,21 überliefern, ein darin um so überzeugenderes Zwischenglied in der Tradition gefunden haben, welches die spätjüdische eschatologische Erwartung des Heiles nach dem 7. Tag mit der frühchristlichen Erfüllung des Heiles am 8. Tag verbindet. Solche σήμερον-Tradition würde also einerseits schon den Höhepunkt der eschatologischen Spannung erreicht haben, andererseits noch nicht die Verfestigung durch die liturgische Gegebenheit des Sonntags als 8. Tag oder die Spiritualisierung durch eine Ogdoas-Spekulation kennen. Sie würde sich noch zwischen der Zehnwochenapokalypse des äthiopischen Henoch, IV Esra 7,31ff. einerseits und Barnabas 15,8, I Petrus 3,20–22, II Petrus 2,5 andererseits bewegen.

Solche vorläufig der bloßen Anregung dienlichen Fragen machen zugleich deutlich, daß bei einem weiteren Nachgehen der unsichere Boden etlicher Hypothesen zugemutet werden müßte. Aber der Schritt aus der Schatzkammer einer Kirchengeschichte voller Quellen über den achten Tag, die Ogdoas, das Oktogon hinaus in die neutestamentliche Exegese – dieser Schritt könnte sich lohnen. Führt er wirklich nach außen in einen anderen Fachbereich? Es sind doch nicht nur leere Traditionen einer totgelaufenen Auslegungsgeschichte, sondern es könnte auch immer wieder das göttliche Wort selbst sein, das die Kirchengeschichte bewahrt.

Sandhausen, Waldstrasse 44

KORREKTURNACHTRAG

Wertvolle Hinweise von Helga Minn (Heidelberg) vervollständigen die Materialsammlung für die Achtzahl in der Arche Noah in frühchristlicher Kunst: (1) Illustrationen der Oktateuch-Handschriften, u.a. der 1923 verbrannte Oktateuch von Smyrna (Codex A I, fol. 21r; cf. D. C. Hesseling, *Miniatures de l'octateuque grec de Smyrna*, Codices Graeci e Latini photographice depicti, Supp. VI (Leyden 1909) Abb. 33). (2) Die sogenannte Cotton Genesis, Brit. Mus. Codex Cotton Otho B. VI, fol. 11r, 5.–6. Jhrh. Auf dieser frühesten uns heute bekannten illustrierten Septuaginta-Handschrift ist trotz Zerstörungen die Familie Noahs zu erkennen, auch hier acht Personen. Als direkte oder indirekte Kopie gelten die Mosaiken des Narthex von S. Marco, Venedig; dort sind es jeweils 8 Personen beim Ein- und Ausstieg. (K. Weitzmann, Die Illustration der Septuaginta, *Münchner Jahrbuch der bildenden Kunst*, 3. Folge, Bd III/IV (1952/3) 97, Abb. 1b). (3) Das Kuppelfresko in El Bagawat und (4) die in das 8. Jhrh. datierte Illustration der Beatusapokalypse von Urgell (cf. H. Laag, Der Trierer Noahsarkophag, Ein Erklärungsversuch seiner Sonderheiten, *Festschrift A. Thomas* (Trier 1967) 233–238). Laags These, der Trierer Noahsarkophag sei jüdisch, halte ich besonders im Hinblick auf die literarischen Quellen der Alten Kirche und das Fehlen der Noah-Ogdoas in jüdischer Literatur für unbegründet.

Vigiliae Christianae 26 (1972) 53–59; © *North-Holland Publishing Company*

MARCION AND PHILOSOPHY

BY

JOHN G. GAGER

In a recent article, U. Bianchi has once again sought to determine the roots of Marcion's thought: biblical theologian or gnostic teacher?[1] Such has been the focus of Marcion studies since the appearance of Harnack's monograph in 1921.[2] Harnack argues forcefully, one might even say desperately, that Marcion's thought can only be understood as a radical attempt by this second century figure to recover and reclaim the purity of the Christian gospel as revealed by Jesus and proclaimed by Paul but perverted by nearly everyone else in the early church. Against the views of Bousset[3] who saw Marcion's dualism as heavily influenced by a gnosticism of Persian origin, Harnack contends that his point of departure was the Pauline disjunction between law and gospel. And it was this disjunction that ultimately led him to his theory of a higher, alien deity utterly removed from the just and inconstant creator god of the Jews.

For all of his influence on subsequent scholarship, however, Harnack failed to achieve consensus on his major goal of removing Marcion from the sphere of gnostic influence. With but few exceptions, recent studies have described him as in some sense a gnostic thinker, while at the same time affirming the significant influence of Paul.[4] On one point only,

---

[1] Marcion: théologien biblique ou docteur gnostique, *Vigiliae Christianae* 21 (1967) 141–149.

[2] *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott* (TU 45, 1921); the second edition, cited throughout in this article, appeared in 1924. In 1923 Harnack published a reply to his critics, notably W. Bauer and H. v. Soden, *Neue Studien zu Marcion* (TU 44,4). This reply is included in the second edition of Harnack's *Marcion* as reprinted in 1960 by the Wissenschaftliche Buchgesellschaft. See also R.B. Tollinton, The Two Sources of Marcion's Dualism, *JThS* 17 (1916) 263–270, and M.S. Enslin, The Pontic Mouse, *Anglican Theological Review* 27 (1945) 1–16.

[3] *Hauptprobleme der Gnosis* (1907) 109ff.; cf. Harnack's discussion of Bousset in *Marcion* pp. *436–440.

[4] So Bianchi, Marcion 142–149; H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist* I (1964³) 173f.; E.C. Blackman, *Marcion and his Influence* (1948) 82ff.; J. Knox, *Marcion and the New Testament* (1942) 13f. The exceptions are R.S. Wilson, *Marcion. A Study of a Second-Century Heretic* (1933) *passim*, and E.U. Schüle, Der Ursprung des Bösen bei Marcion, *ZRGG* 16 (1964) 23–42. Schüle in particular denies that Marcion's dualism is gnostic in type or origin and strongly supports Harnack's position,

and that a seemingly trivial one, is there anything like a *consensus doctorum*. Whatever the roots of Marcion's thought – neurosis,[5] Cerdo,[6] a reaction to Jewish elements in his native Pontus,[7] or a radical interpretation of Pauline ideas – philosophy was not among them. Harnack emphasizes the point repeatedly: "von hellenischem Geiste spürt man schlechterdings nichts in ihm" (22); "grundsätzlicher Biblizist und Gegner aller Philosophie" (160); "philosophische Studien treten nirgends hervor..." (*18, n. 1). In turn, the same point is made by E. C. Blackman[8] and E. U. Schüle.[9]

Now of course this view of Harnack and others is taken in direct and conscious opposition to the witness of Marcion's "orthodox" opponents. Clement of Alexandria (*Strom.* 3,3,21) regards him as a confused Platonist, while Hippolytus would have him dependent on Empedocles (*Haer.* 7,29–31) and the Cynics (*ibid.* 10,18). Tertullian refers to Marcion's higher god as a *deus philosophorum* (*Adv. Marc.* 2,27,6) and says sarcastically that his *deus melior de tranquillitate* stems from the Stoics (*Praescr.* 7,3).[10] More interesting, however, because less expected and seemingly less likely, are accusations that he was influenced by Epicurus. The chief witness is Tertullian (*Adv. Marc.* 5,19,7) who declares: "Let Marcion admit that the main tenet of his faith stems from the school of Epicurus, introducing a sluggish and indifferent god."[11] Jerome compares Marcion with Epicurus in somewhat different fashion (*Comm. in*

---

[5] See the interesting, if not altogether compelling view of H.J. Schoeps, *Aus frühchristlicher Zeit* (1950), that Marcion was "ein schwerer Sexualneurotiker und Verdrängertyp" with a pronounced fear of insects (p. 257, n. 2).

[6] On the question of Cerdo's influence on Marcion, a point emphasized by Irenaeus (1,25,1; 3,4,3), Tertullian (*Adv. Marc.* 1,2,3) and Hippolytus (*Haer.* 7,37; 10,19) but scarcely credited by modern critics, Harnack's view is that little is known of Cerdo's thought and that what is known (e.g., a good god opposed to an evil god) has nothing in common with Marcion (a just god opposed to a good god).

[7] Harnack, *Marcion* 21f., notes that Jews were numerous in Pontus and even suggests that Marcion or his family might have been Jewish in origin.

[8] *Marcion and his Influence* 71: "His dualism was not offered as a new theory of the universe nor as a contribution to the philosophy of religion."

[9] Der Ursprung des Bösen 30: "Aus dem uns überlieferten Quellenmaterial ... geht nun allerdings klar hervor, dass Marcion kein philosophisches System übernommen hat." He further notes that Tertullian "bringt ihn mit der stoischen Philosophie und sogar mit Epikur (!) in Verbindung." Cf. also the comment of Tollinton, Marcion's Dualism 265, that "there is nothing to shew that Marcion had ever received any training in the schools of philosophy."

[10] For Tertullian I have used the Turnholt edition, *Tertulliani Opera* I (CC 1, 1954).

[11] *Sed Marcion principalem suae fidei terminum de Epicuri schola agnoscat, deum inferens hebetem* etc.

Isa. 7 *ad Isa.* 18, 1–3): "Epicurus states that there is no providence... but more wicked in comparison with him are Marcion and all heretics who cut up the Old Testament. For although they accept providence, they reproach the creator and claim that he failed in most of his works."[12] Jerome appears to be saying that Marcion, like Epicurus, denies the existence of a *benevolent* providence and instead assigns responsibility for this world to a weak and blundering deity.

The question, then, is whether there is any reason to accept the testimony of Marcion's opponents, notably of Tertullian, that Epicurean ideas had exercised substantial influence on Marcion's thinking. As noted above Harnack and others have rejected the possibility out of hand.[13] Not only was Marcion disinclined toward philosophy (though no evidence is cited to substantiate the claim), but we know that it was a common practice among haeresiologists to dismiss their opponents merely by branding them as philosophers. As a general description of early Christian polemics this latter point is certainly correct, especially when the argument is coupled with the name of Epicurus. But in this particular instance there are solid indications that Marcion was familiar with Epicurean philosophy and borrowed from it a key element in his argument for the existence of his higher god.

Here again the main evidence is a passage from Tertullian in which he reports and then seeks to refute one of Marcion's "bones of contention" (*Adv. Marc.* 2, 5, 1–2):[14]

If god is good and knowledgeable of the future and able to prevent evil, why did he allow man, who is his own image and likeness – even his own substance through the origin of his soul – to be deceived by the devil and thus to fall into death from obedience to the law. For if he were good and unwilling that such a thing should happen, and if he were knowledgeable of the future and not ignorant of things to come, and if he were able and strong enough to prevent it, then given these three conditions of divine majesty this thing (the fall) would never have occurred. But since it did occur, the contrary must be true, namely, that god is neither good, nor knowledgeable of the future, not powerful. Inasmuch as such a thing would not have occurred if god had been of such a nature, that is, good, knowledgeable of the future and powerful, this (the fall) must have occurred because god was not of such a nature.

---

[12] *Dicit Epicurus non esse providentiam... Comparatione huius sceleratior Marcion, et omnes haeretici, qui vetus lacerant testamentum. Cum enim recipiant providentiam, accusant creatorem et asserunt eum in plerisque operibus erasse* etc.

[13] So Harnack, *Marcion* p. *18, n. 1, and Schüle, Der Ursprung des Bösen 29f.

[14] *Si deus bonus et praescius futuri et avertendi mali potens, cur hominem, et quidem imaginem et similitudinem suam, immo et substantiam suam, per animae scilicet censum, passus est labi de obsequio legis in mortem, circumventum a diabolo? Si enim et bonus qui evenire tale quid nollet, et praescius qui eventurum non ignoraret, et potens qui*

Essentially the same argument appears in Lactantius (c. A.D. 240–320) who attributes it explicitly to Epicurus (*De ira dei* 13,20–21):[15]

If this view is correct, which the Stoics have by no means been able to see, then the argument of Epicurus is also dissolved. God, he said, either wills to remove evil but is not able, or he is able but wills not, or he wills and is able. If he wills and is not able, he is feeble, which does not suit god. If he is able but wills not, he is hostile, which is equally inappropriate for god. If he neither wills nor is able, he is both feeble and hostile and therefore not god. If he both wills and is able, which alone is appropriate for god, whence then comes evil? And why does he not remove it?

Once again, the argument from evil appears in the *Outlines of Pyrrhonism* of Sextus Empiricus (c. A.D. 200) with no specific attribution (*Pyrr.* 3,9–11):[16]

They (the dogmatists) say that everything is full of evil. Therefore god cannot be said to foresee everything. If he forsees some things, why does he not foresee others? Either he wills and is able to foresee everything, or he wills but is not able, or he is able but wills not, or he neither wills nor is able. If he both willed and were able, he would foresee everything. But he does not foresee everything as has been made clear above. Therefore he is not both willing and able to foresee everything. If he is willing but not able, he is weaker than the cause on account of which he is not able to foresee those things which he does not foresee. But it is contrary to the concept of god that he should be weaker than something. If he is able to foresee everything but not willing, he would have to be regarded as malevolent. And if he neither wills nor is able, he is both malevolent and weak – and this is an impious thing to speak of god. Therefore god does not foresee things in the world.

---

depellere valeret, nullo modo evenisset quod sub his tribus condicionibus divinae maiestatis evenire non posset. Quod si evenit, absolutum est e contrario deum neque bonum credendum neque praescium neque potentem; siquidem in quantum nihil tale evenisset, si talis deus, id est bonus et praescius et potens, in tantum ideo evenit, quia non talis deus. – Cf. 4,41 where Tertullian attempts to turn the same argument against Marcion.

[15] *Quod si haec ratio vera est, quam Stoici nullo modo videre potuerunt, dissolvitur etiam illud argumentum Epicuri. "Deus" inquit "aut vult tollere mala et non potest, aut potest et non vult, aut neque vult neque potest, aut et vult et potest. Si vult et non potest, imbecillus est, quod in deum non cadit; si potest et non vult, invidus, quod aeque alienum est a deo; si neque vult neque potest, et invidus et imbecillus est ideoque nec deus; si et vult et potest, quod solum deo convenit, unde ergo sunt mala aut cur illa non tollit?"* (Fr. 374 in H. Usener, *Epicurea* (1887) 252f.).

[16] Κακίας δὲ πάντα μεστὰ εἶναι λέγουσιν· οὐκ ἄρα πάντων προνοεῖν λεχθήσεται ὁ θεός. εἰ δέ τινῶν προνοεῖ, διὰ τί τῶνδε μὲν προνοεῖ, τῶνδε δὲ οὔ; ἤτοι γὰρ καὶ βούλεται καὶ δύναται πάντων προνοεῖν, ἢ βούλεται μέν, οὐ δύναται δέ, ἢ δύναται μέν, οὐ βούλεται δέ, ἢ οὔτε βούλεται οὔτε δύναται. ἀλλ' εἰ μὲν καὶ ἠβούλετο καὶ ἠδύνατο, πάντων ἂν προυνόει· οὐ προνοεῖ δὲ πάντων διὰ τὰ προειρημένα. οὐκ ἄρα καὶ βούλεται καὶ δύναται πάντων προνοεῖν. εἰ δὲ βούλεται μέν, οὐ δύναται δέ, ἀσθενέστερός ἐστι τῆς αἰτίας δι' ἣν οὐ δύναται προνοεῖν ὧν οὐ προνοεῖ. ἔστι δὲ παρὰ τὴν θεοῦ ἐπίνοιαν τὸ ἀσθενέστερον εἶναί τινος αὐτόν. εἰ δὲ δύναται μὲν πάντων προνοεῖν, οὐ βούλεται δέ, βάσκανος ἂν εἶναι νομισθείη. εἰ δὲ οὔτε βούλεται οὔτε δύναται, καὶ βάσκανός ἐστι καὶ ἀσθενής, ὅπερ λέγειν περὶ θεοῦ ἀσεβούντων ἐστίν. οὐκ ἄρα προνοεῖ τῶν ἐν κόσμῳ ὁ θεός. – The Teubner edition of Sextus, vol. I

When one compares the three versions it is apparent that they are quite similar in both structure and detail: given the admitted existence of evil in the world and given certain assumed attributes of god (goodness, power and knowledge of the future), the argument from evil demonstrates the logical impossibility that such a god is responsible for the affairs of this world. Marcion has modified the proof only by specifying the form of evil as man's fall from obedience to the law and his subsequent loss of immortality. This allusion to the story of the fall in Genesis simply emphasizes the incongruity between the event of the fall and the attributes of god's goodness, prescience and power. The ultimate use to which he puts the argument is, of course, quite different from that of Epicurus. Marcion's higher god breaks his passivity in order to send/appear as Jesus Christ, the saviour of all who turn away from the world and its creator, whereas the gods of Epicurus are "saviours" only in the sense that their total impassiveness serves as a paradigm for human conduct. To suggest any further kinship between this higher god and the gods of Epicurus, while tempting, would only be to speculate.

Our conclusion is that given the complexity of the argument from evil as well as the close similarities between the versions in Marcion, Lactantius and Sextus Empiricus, Marcion possessed some degree of philosophical sophistication – in any case more than modern critics have recognized or admitted. Beyond this the evidence indicates that the argument and its attendant conclusion, i.e., that god (or the gods) has nothing to do with this world, was widely regarded as Epicurean in Hellenistic and Roman times. The passages cited above from Tertullian, Lactantius and Jerome are explicit on this point. Cicero mentions on numerous occasions that the gods of Epicurus care nothing for this world and cannot be held responsible for its troubles (*Div.* 2,50,104; *Nat. d.* 3,31,76ff.). Tertullian's charge (*Adv. Marc.* 1,2,2) that Marcion, like other heretics, broods over the problem of evil (*languens enim ... circa mali quaestionem*, "*unde malum?*") echoes the conclusion in Lactantius' report of Epicurus: ... *unde ergo sunt mala?* Finally, the fact that Sextus does not attribute the argument to Epicurus is of no significance because Sextus does not always identify his sources. On the contrary, the conclusion to Sextus' version, which asserts that the truly impious are those

(1958) edited by H. Mutschmann and revised by J. Mau, in a footnote to this passage (p. 135), states that G. Pasquali regarded the passage as a fragment of Epicurus. I have been unable to determine where Pasquali stated his opinion.

who hold god responsible for the affairs of this world, recalls similar statements in Epicurus' *Letter to Menoeceus* (*apud* Diog. Laert. 10,123) and Philodemus' *On Piety*[17] that the pious are not those who accept popular beliefs about the gods but rather those who regard them as utterly removed from whatever happens in this world. In short, while the argument from evil may have originated in philosophical circles prior to Epicurus and was used by other schools as well, he soon appropriated it for his own purposes. The argument as a whole was regularly associated with his name in later times and probably came to Sextus in this form.

There remains one further point to consider. Marcion's opposition to allegorical interpretations of the Old Testament is well attested. Indeed this rejection of allegory was as necessary to him as were his textual excisions from Luke and the Pauline epistles. Harnack explains this attitude as a natural consequence of Marcion's prior commitment to the view that there could be no agreement between the Old Testament and the new revelation in Jesus Christ.[18] It should be noted, however, that opposition to allegory was not born with Marcion and that its opponents included Plato, Eratosthenes, Aristarchus and Epicurus.[19] Thus it is at least possible that Marcion's rejection of allegory was part of his philosophical training and thus a contributing cause rather than a necessary result of his attitude to the Old Testament.

Our consideration of these two issues, Marcion's use of the argument from evil and his rejection of allegory, suggests that the traditional image of Marcion as biblical theologian and/or gnostic thinker is seriously over-simplified. There is something to the substance, if not the intent, of Tertullian's remarks that Marcion's higher god was a *deus philosophorum* and that the *principalis terminus* of his thought was influenced by the school of Epicurus. In his own eyes Marcion was certainly an interpreter of Paul. He may also have been a gnostic thinker, though there is still no unanimity among critics as to what one means by gnos-

---

[17] Fr. 38 Usener; cf. also the discussion of A.-J. Festugière, *Epicure et ses dieux* (1946) 92–94.

[18] Harnack, *Marcion* 87: "Aber natürlich ist die Beanstandung dieser Konkordanz bei ihm das Erste und die Verwerfung der allegorischen Methode die Folge." Blackman, *Marcion and his Influence* 114–117, presents a similar view.

[19] See the discussion in J. Pépin, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes* (1958) 112–124, 132–145 and 168–172.

ticism.[20] But the evidence considered above indicates that Marcion was also familiar with philosophical issues of his time and that Epicurean philosophy in particular provided an argument which Marcion used to support the key element of his thought.

Princeton, N.J., Princeton University, Department of Religion

[20] It should be noted that in contrast to most gnostic systems Marcion's thought is totally devoid of mythological and cosmological speculation, that his higher god is absolutely unrelated to the creator (most gnostic systems posit a genealogical tie, however tenuous, between the supreme god and the creator) and finally that Marcion has no idea of a kinship between man's inner self or spirit and the highest god.

Vigiliae Christianae 26 (1972) 60–80; © *North-Holland Publishing Company*

REVIEWS

Les oeuvres de Philon d'Alexandrie, publiées sous le patronage de l'université de Lyon, par R. Arnaldez, J. Pouilloux et Cl. Mondésert.

15. *Quis rerum divinarum heres sit*. Introduction, traduction et notes par Marguérite Harl. Paris, Les Editions du Cerf, 1966. 346 pp. F. 36. 20.

Le *Quis heres* est un commentaire sur la scène du chapitre 15 de la *Genèse*, où Abraham interroge Dieu sur son héritier. Comme le titre du traité le montre déjà, cet épisode de la Bible constitue pour Philon le point de départ d'un traité sur la vie religieuse: «Qui est l'héritier des biens divins?»

Mme Harl a fait une étude profonde de ce texte complexe et souvent difficile à comprendre. On en trouve le résultat dans une introduction qui contient une analyse étendue du traité (p. 13–46) et une discussion des thèmes philosophiques et religieuses qui lui ont paru plus importants (p. 47–150). Cette introduction est d'une haute qualité. Elle ne se restreint pas au présent ouvrage de Philon mais cherche des idées analogues dans toutes ses oeuvres. Ainsi cet exposé devient une introduction excellente à l'ouvrage de Philon dans sa totalité.

Quant à la vue de l'auteur sur Philon l'observation suivante est caractéristique: «son texte n'est pas une suite de morceaux hétérogènes, de valeur inégale, que l'on pourrait rattacher à des sources diverses, et qui révèleraient surtout sa double culture, grecque et juive, sans unité originale. Sans doute est-il utile de rappeler par des notes d'érudition ce que Philon doit à la «koinè» philosophique de son temps, au platonisme et au stoïcisme; mais ne faut-il pas, de préférence, affirmer que le traité possède une inspiration profonde originale, celle qui vient à Philon de sa foi dans le Dieu de ses pères» (p. 20). En fait elle trouve chez Philon «une spiritualité profondément enracinée dans la pratique de la religion juive, même si elle s'exprime de préférence par le langage de la piété hellénistique commune» (p. 21).

La traduction du texte est d'une exactitude et d'une clarté admirables. Dans les notes on trouve des références utiles. L'auteur a fait attention spéciale au texte grec, qui a été transmis non seulement par des manuscrits

médiévaux mais aussi par un papyrus très antérieur et par des citations patristiques. Le résultat de cette étude se manifeste dans l'apparat.

Cet ouvrage des Mme Harl est un vrai chef-d'oeuvre et un apogée dans cette série remarquable.

20. *De Abrahamo*. Introduction, traduction et notes par J. Gorez. Paris, Les Editions du Cerf, 1966. 136 pp. F. 15.60.

Moïse est le grand législateur et ses livres contiennent les Lois. Un lecteur superficiel pourrait observer, que ces livres contiennent beaucoup plus que des lois, par ex. l'histoire de la création du monde et celle des vies des patriarches. Mais dans l'opinion de Philon ce ne sont pas des parties secondaires. La création est le fondement des lois et les vies des patriarches sont des lois avant la Loi, des lois vivantes non écrites, qui démontrent que les ordonnances établies plus tard ne sont pas en désaccord avec la nature. C'est pourquoi Philon, après avoir fini son interprétation de l'histoire de la création du monde (*De opificio mundi*), va écrire un traité sur les patriarches Abraham, Isaac et Jacob (cf. *De Abr.* 2; 13), dont nous reste seulement le premier. Ou peut-être, après avoir fini son commentaire sur Abraham, Philon n'avait-il plus besoin d'écrire les deux autres.

Après une introduction sur les figures d'Enos, Enoch et Noé, qui symbolisent l'espoir, le repentir et la justice, Philon discute les épisodes divers de la vie d'Abraham. Une exégèse littérale est suivie d'une interprétation allégorique. Dans cette interprétation la vie d'Abraham devient le type de la vie de l'âme parfaite. Cela veut dire, que ce traité présente une description, au moins partielle, de l'idéal spirituel de Philon.

M. Gorez, qui a traduit déjà le *De Cherubim*, présente le texte grec avec une traduction, précédée d'une introduction de quelques pages et d'une analyse du texte. La traduction est exacte et bien lisible (dans par. 37 je ne voudrais pas rendre προηγουμένως par «spécialement», mais par «directement», comme dans par. 146; dans par. 123 οὐδὲν ἧττον me semble l'équivalent exact de «néanmoins»). Les notes qui accompagnent la traduction, sont très pauvres. On aurait souhaité, par exemple, plus de références au traité précédent, *De opif.*, e.gr. *De Abr.* 57 (et 150 *ss.*) ~ *De opif.* 53; *De Abr.* 70 ~ *De opif.* 88 (et *Quis rerum* 228; 301); *De Abr.* 244 δεκάδι τῇ παντελείᾳ ~ *De opif.* 47; *De Abr.* 162–3 ~ *De opif.* 171. Sans doute ce traité fondamental mérite encore une étude plus profonde.

31. *In Flaccum*. Introduction, traduction et notes par A. Pelletier, s.j. Paris, Les Editions du Cerf, 1967. 196 pp. F. 22.70.

«Voilà ce qu'endura Flaccus lui aussi, preuve irréfutable que le peuple juif n'a pas été privé du secours de Dieu». Ainsi se termine ce traité, qui est un des deux ouvrages politiques de Philon. En 32 Flaccus fut élu préfet d'Egypte pour dix ans. Philon raconte, comment, après une période dans laquelle il montrait des qualités de gouverneur exceptionnelles, Flaccus vint sous l'influence d'un groupe anti-juive du peuple alexandrin. Une persécution horrible en résulta. Mais Flaccus n'échappait pas à la vengeance du Ciel. Il tombait en disgrâce de l'empereur Caïus, qui sévit contre lui sans attendre la fin de son mandat. Flaccus fut mis en exil et tué après des souffrances abonimables.

Dans son introduction le père Pelletier discute la présentation de l'ouvrage, sa nature, sa valeur, les personnages et la situation politique des Juifs d'Alexandrie. Il range l'ouvrage parmi le genre littéraire de l'arétalogie, dont il trouve d'autres exemples dans le livre d'*Esther* et dans les livres des *Macchabées*. Il donne des expositions intéressantes sur les personnages, sur Flaccus et l'empereur Caïus, et surtout sur Agrippa le Grand, «le roi juif diplomate et prodigue», et le préfet du prétoire Macron, dont nous connaissons bien l'identité par une inscription retrouvée à l'amphithéatre d'*Alba Fucens*, en 1956.

La traduction, qui est d'une haute qualité, est accompagnée de notes nombreuses, aussi bien historiques que philologiques. Comme les notes supplémentaires et les *excursus* (pp. 157–184) elles témoignent de la grande autorité de l'auteur dans ce domaine de l'Antiquité. Par son ouvrage la série des Oeuvres de Philon s'est enrichie d'un livre très précieux.

22. *De vita Mosis* I–II. Introduction, traduction et notes par R. Arnaldez, Cl. Mondésert, J. Pouilloux, P. Savinel. Paris, Les Editions du Cerf, 1967. 323 pp. F. 37.40.

Moïse est la grande figure de l'oeuvre philonienne, le modèle proposé à l'accomplissement de l'humanité, comme les auteurs disent dans leur introduction brève mais excellente, avec un renvoi à E. R. Goodenough, *An Introduction to Philo Judaeus* (p. 13). Tandis que les autres traités sur les patriarches, le *De Abrahamo* et *De Josepho* n'apparaissent guère davantage qu'un prétexte à une dissertation morale ou une méditation religieuse, le *De vita Mosis* est une biographie véritable (cf. p. 12). Le premier livre considère Moïse comme roi (et philosophe) et présente une

narration de sa vie jusqu'à son rôle de chef triomphant sur les rives du Jourdain. Le deuxième livre discute l'oeuvre du législateur, du grand-prêtre et du prophète. Cette différence avec les autres traités de Philon a fourni matière à des commentateurs à douter que ce livre fût de Philon. Les auteurs du présent ouvrage rejettent cette solution trop simple. Avec Goodenough ils croient que Philon avait une raison spéciale pour s'écarter de sa méthode usuelle d'écrire. Cette raison pourrait être qu'il écrivait pour d'autres lecteurs. Or, la *Vie de Moïse* pourrait être une introduction à la religion juive pour des gentils qui s'y intéressaient avec sympathie (cf. p. 13). En lisant le texte de Philon on se sent très bien avec cette solution.

La traduction du texte est exact et d'une lecture agréable. Elle est accompagnée de notes peu nombreuses mais d'une qualité excellente. Dans le texte grec j'ai noté trois petites fautes d'impression: I 9 ὄωιν au lieu de ὄψιν; II 118 στένρων au lieu de στέρνων; II 177 παρασχενῖ au lieu de παρασχεῖν.

Il est difficile de déterminer la contribution personnelle des quatre auteurs de ce livre. Une annotation dans l'introduction soulève un coin du voile. Là on cite la traduction des premiers mots du second livre comme une traduction de P. Savinel (p. 12, n. 1).

16. *De congressu eruditionis causa.* Introduction, traduction et notes par Monique Alexandre. Paris, Les Editions du Cerf, 1967. 270 pp. F. 27.—.

Le *De Congressu* est un commentaire allégorique de la *Genèse* 16, 1–6. Parce que Saraï, la femme d'Abraham, ne lui donne pas d'enfant, elle lui dit d'aller vers sa jeune esclave, Agar, pour avoir des enfants d'elle. Saraï est la Vertu: elle ne peut enfanter pour ceux qui sont trop jeunes; ils doivent rencontrer auparavant Agar, le cycle des études (cf. l'analyse du traité, p. 98).

Longtemps le titre du traité περὶ τῆς πρὸς τὰ προπαιδεύματα συνόδου, n'a pas été entendu bien. Le titre latin en témoigne encore. En fait la proposition πρός n'indique pas la finalité procréatrice, mais ce qui correspond à Agar, *avec* laquelle l'union doit prendre place. Mme Alexandre traduit: «Du commerce de l'âme avec les connaissances préparatoires» (cf. p. 16, n. 3). Alors le sujet du présent traité est l'ἐγκύκλιος παιδεία, l'éducation par le cycle des sciences. Quelle est, selon Philon, la place de ces sciences? La citation suivante est révélatrice: «comme les sciences constituant le cycle d'éducation aident à saisir la Philosophie, de même la Philosophie aide à acquérir la Sagesse. Car la Philosophie, c'est l'étude

de la Sagesse, la Sagesse c'est la science des choses divines et humaines et de leurs causes» (par. 79; tr. Mme Alexandre).

Ce traité de Philon, qui est souvent difficile à comprendre, a été traduit par Mme Alexandre avec une grande clairvoyance. Elle ajoute un grand nombre de notes érudites et éclaircissantes. Les annotations critiques du texte grec y ont été inserées.

La traduction est précédée d'une introduction, dont la plus grande partie traite sur l'ἐγκύκλιος παιδεία, c'est-à-dire l'idée, sa valeur propédeutique, son orientation religieux chez Philon. Elle discute aussi les influences du *De congressu* chez Clément d'Alexandrie, Origène, les Cappadociens, Jean Damascène, et dans le domaine latin chez S. Ambroise, S. Jerôme et S. Augustin.

Mme Alexandre a présenté ici un ouvrage admirable, qui forme avec celui de Mme Harl, discuté ci-dessus, un des plus riches de cette série.

30. *De aeternitate mundi.* Introduction et notes pas R. Arnaldez, traduction par J. Pouilloux. Paris, Les Editions du Cerf, 1969. 178 pp. F. 22.—.

Le *De aeternitate mundi*, transmis sous le nom de Philon, a posé beaucoup de problèmes aux interprètes, et cela pour deux raisons. Le traité n'est pas complet; les derniers mots portent, dans la présente traduction: «Quant à nos désaccords relatifs à chaque point, il nous faut les exposer dans ce qui suit» (voyez aussi sur cette traduction, p. 69). Mais il y a plus: dans la partie transmise l'auteur se trouve être partisan de l'éternité du monde et cela semble être contraire aux autres ouvrages de Philon. C'est pourquoi Bernays a contesté l'authenticité du traité. Elle fut défendue par F. Cumont, qui pense qu'on peut concilier le *De aeternitate* avec les autres ouvrages, dans lesquels Philon avance la création du monde, par l'idée d'une création éternelle. «Cette interprétation de Cumont a l'avantage d'avoir une valeur philosophique et de nous faire voir déjà dans le jeune Philon celui, qui, selon Wolfson, devait devenir le prédécesseur des grands théologiens du Moyen Age» (p. 30.) Ainsi M. Arnaldez dans son introduction, qui en dehors d'un aperçu étendu des arguments de ces deux auteurs, donne une analyse instructive des pensées dans le présent traité. Admettant que l'ouvrage est de Philon, il l'étudie en relation avec les idées les mieux établies de ce penseur (cf. p. 38).

La traduction excellente de M. Pouilloux est accompagnée de notes

utiles de M. Arnaldez. (Dans le texte grec du par. 32 il faut lire ἀνάγκη au lieu de ἀνάγκῃ.) Ainsi une collaboration scientifique a resulté dans un livre très précieux.

Leiden, Haarlemmerstraat 106 J. C. M. VAN WINDEN, O.F.M.

René Kieffer, *Au delà des recensions? L'évolution de la tradition textuelle dans Jean VI, 52–71* (Coniectanea Biblica, New Testament Series, 3). Lund, CWK Gleerup, 1968. Pp. VIII, 269; 11 pl. Sw. Cr. 45.—.

In this book, a passage from the Fourth Gospel of, roughly, 1½ pages in Nestle's edition is studied with rare industry. Dr. Kieffer investigates the textual history and criticism of the end of the chapter on the Bread of Life.

A short introduction deals with some theories of textual development since Bengel (1734), and notably surveys the last 35 years of textual research in the New Testament. In the terms of this historical survey, Kieffer specifies the main conclusion from his own work as a return to Griesbach's theory (in his *Meletemata*, 1811) of only two text recensions: one in Alexandria before Hesychius, perhaps followed by Hesychius' own recension, and one in Antioch, followed by a recension in Constantinople.

The vast amount of material that Kieffer has collected consists of

(a) 55 pp. of quotations found in patristic literature – little, as far as I see, from liturgical tradition – and

(b) variants from manuscripts and versions, presented on folding sheets under 6 headings: Alexandrian, 'Western', Caesarean, Antiochean, and other types and further the Ethiopic version.

This evidence is again presented, but now at each variant, in the main body of the book, II § 1, 'Histoire et critique des variations': a detailed discussion of the 223 individual variants which Kieffer detects in his material. Here, Kieffer aims to combine a text-historical approach, which compares the attestation with the traditional groupings of manuscripts, and, on the other hand, a study of the internal character, as practised, in the New Testament field, notably by G. D. Kilpatrick. Thus far, many scholars tend to consider the two methods as incompatible.

The conclusion (p. 244–249) mainly summarizes the findings of II § 2, 'Les groupements'. In this section, the author discusses the relation of the various manuscripts to the commonly accepted text-types and de-

velops his own view of the affiliations. E.g., rather than the Caesarean and the 'Antiochean' texts he styles an X and a Y-text on the basis of specific agreements with P^{66}, ℵ, Θ and versions. The 'Western' text is not a distinct type of text, etc.

Kieffer's own view of the original text – 'texte primitif', he says – includes four variants not accepted in Nestle: John 6,55 ἀληθῶς (twice), *v.* 66 ἐκ τούτου οὖν, and in *v.* 71 the spelling Σκαριωθ. Moreover, Dr. Kieffer inclines to favour three more divergent readings: *v.* 57 and 58 ζήσεται and *v.* 71 εἷς ὤν. Apart from *v.* 71, these readings were all adopted into the text of the *Greek-English Diglot* for Translators of the BFBS (reprint, 1961).

This book, a doctor's dissertation for Uppsala, is largely an accumulation of evidence, collected with great care and well presented, which textual scholars will know how to use with gratitude. The manuscript readings were all taken from facsimiles, microfilms, or directly from the manuscripts, and Kieffer was able to correct earlier collations on many occasions – see, e.g., his references to Von Soden's apparatus on p. 44ff. The vast collection of quotations will perhaps show its age rather soon as a result of new editions and new discoveries. Already, instead of J.A.Cramer (1844), J.Reuss, *Johannes-Katenen aus der griechischen Kirche* (1966) ought to have been used; for Didymus of Alexandria, three more quotations are now available in the Tura-papyri, etc. But on the whole, this part of the work seems to be well done.

The massive appearance of the rest of the material, i.e. manuscript readings and variants derived from the versions, may impress many readers. For my part, I think it should be reduced. E.g.

(1) From the list of 223 variants (p. 128–207) the 60 or so retroversions from Latin, Syriac etc. should be eliminated at once. They are completely uncritically done; in many cases Kieffer is probably the first person to write down these 'variants' – as the Greek of some of them shows: εκ εμου (**72**), οδε (twice, meaning 'here', **147**), εκ τουτον τον αρτον (**89**), etc. If a certain peculiarity is idiomatic in the version's language – as the author himself repeatedly notes, e.g. for word order – there is no reason for assuming a Greek variant or a textual connection with any other witness. From the textual point of view, there is no difference between μενει «manebit» and μενει «manet» (**57**). In his collation of the Vulgate with the Textus Receptus (p. 42), Kieffer traces *verba ... sunt* in John 6,63 to a variant τα ρηματα ... εστιν] τα ρηματα

... εισιν, presumably because the Greek *schema atticum* is not reproduced by a similar figure in Latin. So, the Vulgate is listed along with 23 other non-Greek witnesses from different categories for variant **145**, and this evidence is put to use in the author's statistics. The naive 'collation' of the Vulgate just mentioned, uncritical, overcomplete and incomplete at the same time, is, to my mind, useless. Variants and pseudo-variants from the Vetus Latina tradition are listed with great care and precision. But the author seems mostly unaware of earlier work in the field – which explains his optimism in comparing all the versions for no less than 130 variants on $1\frac{1}{2}$ pages of Greek text (Tableau 2, p. 210f.).

(2) Table 1 [A] on p. 209 compares 22 manuscripts on the basis of 122 variants. These are, at least, Greek variants and Greek manuscripts. But among the variants, ca. 45 occur in only one manuscript, and 15 in none of the manuscripts listed. One wonders, if for establishing degrees of affiliation – the purpose of this Tableau – half of the variants would not have done better.

(3) The 'Caesarean' text is represented by 120 variants (folding sheet n. 3), a remarkably high number for this small section of text, suggesting something drastically unlike the basis of collation, i.e. the Textus Receptus. However, for 65 of these variants no Greek witness is adduced, for 25 only one.

These are only three examples of the way in which the mass of material in this book tends to obscure the evidence on which a critical study of this sort would like to concentrate. No wonder, it seems, that the author finally looses sight of all proportions in boldly revising, in general terms, the overall picture of early textual history, and claiming, e.g., that he has found evidence of two early Alexandrian texts, a 'wild' text in P^{66} ℵ and a 'recension' in P^{75} and B. At the best, he may have found the beginning of a working hypothesis.

As for the 'internal criticism', there is, to be sure, much in Kieffer's study of the individual variants that testifies not only to his industry but also to his scholarship. In quite a few cases, he has begun to collect variants comparable to the one under discussion. This particular method, however, demands that he should have done so consistently. **179** John 6,67: ὑπάγειν] πορεύεσθαι and ἀπελθεῖν are stilistic corrections to be parallelled from Luke (see Cadbury, *Style and Literary Method of Luke*, 1920, p. 173f.; Antiatticista, p. 114: 31). **28** John 6,54 τρώγων] ἐσθίων: cf. John 13,18 and Ps. 40 (41), 10; Matth. 24,38 and Luke 17,27; TestJob, ed. Brock, p. 27: 11; Antiatticista, p. 114:15, etc. **156** John 6,64

ὁ παραδώσων: the Textus Receptus has the only instance, as far as I see, of the (rare) future participle in John; it is missing from the variant in P^{66} ℵ. Why, then, is TR primitive? The arguments for Kieffer's choice of the reading ἀληθῶς in John 6,55 (he may well be right) were lucidly formulated by G. D. Kilpatrick in *The Bible Translator* 11 (1960), p. 176.

So, the work as a whole is of very unequal value. It calls for gratitude and, certainly, even admiration, on the part of the reader. But it is the reader also who will have to bring in critical acumen and a sense of conclusiveness.

Bloemendaal, Koepellaan 4 J. SMIT SIBINGA

O. Bârlea, *Die Weihe der Bischöfe, Presbyter und Diakone in vornicänischer Zeit* (Societas Academica Dacoromana. Acta Philosophica et Theologica, 3). München 1969, 362 p. DM 36.—.

Si nombre de titres promettent plus qu'ils n'apportent, il n'en est pas de même de la thèse d'O. Bârlea: elle déborde largement les limites que son titre veut lui tracer. Il pourrait sembler que l'auteur limite son analyse à la seule ordination des évêques, des prêtres et des diacres, alors que de fait il traite, chemin faisant, des confesseurs de la foi et des diaconesses et conçoit l'ordination des ministres dans toutes ses dimensions: choix, rituel, fonction. Ce qui l'amène à reprendre l'étude de leur origine.

D'après le titre l'enquête n'envisage que l'époque prénicéenne. En réalité, l'utilisation de la *Tradition apostolique* comme témoin-pivot accule l'auteur à tenir compte non seulement de toutes les traductions-témoins mais également de l'*euchologe de Sérapion*, des *Canons d'Hippolyte* et du *Testament de notre Seigneur*. De qui mène l'étude jusqu'au Ve siècle. Hélàs! *extensio et comprehensio se habent in ratione inversa*!

O. Bârlea formule lui-même sa thèse, qui sert de fil conducteur à travers l'étude: «Christus selbst hat zwei Führungssysteme geprägt: das persönliche (durch die Berufung des Petrus) und das kollektive (durch die Einsetzung der Zwölf und der Siebzig). Im Hinblick auf die Bildung der Gemeinden haben sich bald zwei Strömungen mit zwei verschiedenen Führungssystemen herausentwickelt, eine im Süden mit der kollektiven Führung und eine im Norden mit der persönlichen» (p. 297).

Les deux conceptions ou les deux «systèmes» de conduite, cristallisés

par deux chefs de file, Pierre et Paul, s'étendent à deux aires géographiques, qui ont deux pôles: Jérusalem et Antioche, et envahissent, la première, l'Egypte, l'Afrique du nord et l'Espagne du sud; la seconde, l'Asie-Mineure et la Syrie, la Grèce, l'Illyrie, plus tard la Gaule. La même dualité se retrouve dans les deux liturgies d'Antioche et d'Alexandrie, mais aussi dans la théologie pénitentielle et jusque dans la construction des églises (p. 317, n. 40).

La première partie étudie l'évolution historique des deux courants. L'auteur cherche leur source respective dans la première lettre de Pierre et dans la première épitre aux Corinthiens (à l'exclusion des autres lettres pauliniennes). Le courant pétrinien, axé sur la loi, conçoit le gouvernement de l'Eglise sous la forme collective, héritée de la synagogue, avec un conseil des presbytres; le courant paulinien, centré sur la liberté évangélique et les charismes, appelle une autorité monarchique, entre les mains de l'évêque, aidée par le diacre.

Les deux conceptions ne se présentent toutefois pas comme des blocs erratiques, irréductibles, mais comme des catalyseurs, qui développent une dynamique d'échanges et d'osmose, parfois d'affrontements et de cristallisations. Par son origine à la fois pétrinienne et paulinienne, Rome, creuset des particularismes ethniques et religieux, finit par fondre les deux courants dans une synthèse, élaborée par la *Tradition apostolique*.

Il s'agit, à partir de ces considérations historiques, d'appliquer l'intuition de départ aux fonctions ecclésiales. L'auteur s'y emploie en comparant les modes d'élection, de Jérusalem et d'Antioche, qui se retrouvent dans les aires géographiquement précédemment dégagées. Il montre fort bien leur confluence dans la *Tradition apostolique*, où les points de jonction sont encore visibles, quand on compare le binôme évêque-diacre au presbytérat (p. 111–117).

Pour les trois fonctions ecclésiales, l'étude comparative de la *Tradition apostolique* avec les autres sources liturgiques, qu'elles dépendent d'elle ou non, est poussée avec acribie et permet, chemin faisant, de rectifier mainte affirmation ou faux problème, comme l'origine ignatienne de «l'épiscopat monarchique», proposé par les historiens. Ces remarques, au fil de l'analyse sont du meilleur aloi.

Les considérations théologiques qui terminent le livre laissent le lecteur un peu sur sa faim. Elles fournissent trop ou trop peu, en dépassant les prémisses, sans épuiser les questions aussi graves que le sacerdoce universel, la succession apostolique, le presbytérat, les deux spiritualités, trop sommairement abordées ici.

Une double hypothèque pèse sur la thèse du livre. La première tient au rôle central que joue la *Tradition apostolique* dans l'analyse. Bârlea ne prend pas nettement position sur les questions critiques: l'auteur, l'origine, la signification du livre, ce qui provoque un certain flottement, un manque de netteté, quand on considère qu'il s'agit là d'un ouvrage perdu dont la reconstitution demeure hypothétique. Comment tabler sur des recensions, remodelées au gré des communautés, des pays et des réalités ecclésiales, qui témoignent d'une période postnicéenne? Comment une traduction latine, conservée à Vérone, peut-elle être témoin de l'aire géographique du sud?

Le changement d'optique entre la *Tradition apostolique* et les témoins du IVe et du Ve siècle provoque un flou de l'image épiscopale, presbytérale ou diaconale, qui ne permet jamais de la fixer nettement dans le temps, ni de cerner ou de discerner les deux courants dans leur dimension à la fois géographique et chronologique. Malgré le titre c'est finalement la période postnicéenne qui a la part du lion. Elle est trop tardive pour éclairer la genèse de l'ordination.

Il est fort juste d'affirmer, comme le fait l'auteur, qu'une certaine liberté laissée à la formulation liturgique ne signifie pas arbitraire mais fidélité rigoureuse et souple à la fois à des règles précises. C'est précisément la recherche de ce qu'a pu être ce «canon» transmis au cours des deux ou trois premiers siècles, qui nous aurait beaucoup éclairé sur la genèse des fonctions ecclésiales, à l'époque de leur fixation. Les racines juives de l'ordination presbytérale (p. 247–248) amorcent une recherche qui, menée méthodiquement, eût été incontestablement fructueuse.

Tout au cours de la lecture du livre, j'étais tenté de dire: Oui, mais... Cette réaction tient non à l'intuition de départ mais à son application. C'est là que théorie et histoire s'affrontent et se corrigent. Ainsi, le diaconat, témoin du courant antiochien n'est-il pas né à Jérusalem, dans le cadre le plus collégial des Onze? Comment étudier la genèse des rapports entre l'épiscopat et le presbytérat, en se limitant à un rituel du IIIe siècle, où le problème est à peu près résolu? L'auteur affirme un peu rapidement que l'auteur de l'*Adversus haereses* clarifie le titre d'évêque (p. 105), alors qu'il utilise les termes *episcopos* et *presbyteros* comme synonymes (*Adv.haer.* III, 2,1).

O. Bârlea affirme avec obstination (p. 123, 217, 232, 255, 282) que les presbytres ne président pas l'eucharistie, avant le IVe siècle. Qui préside alors la synaxe eucharistique dans les différents quartiers de Rome? Où imagine-t-il l'évêque de Rome célébrer, entouré de son presbyterium,

alors qu'il reconnaît fort bien lui-même que la première église date de Constantin? Il n'est pas exact que le *fermentum* remonte au pape Miltiade, car il est attesté déjà par la lettre d'Irénée au pape Soter, ce qui permet de conclure à la pluralité des célébrations à Rome.

L'étude de l'agape, le rôle social et caritatif du diaconat (et non du presbytérat, comme le dit une fois l'auteur), au cours des trois premiers siècles, restent très approximatifs. La thèse des deux courants s'applique mal aux diaconesses auxquelles l'Occident reste rétif et qu'il réduit à la vie récluse. Sur toutes ces questions nous nous sommes expliqué dans la *Vie liturgique et la vie sociale*, inutile d'y revenir. Sur de nombreuses questions comme le dimanche, la controverse pascale, le baptême et la réconciliation des hérétiques, la confirmation, l'auteur se contente de reproduire les positions reçues, sans en soupeser la solidité, pour avoir trop dilué son effort en chemin.

Ce qui infirme, enfin, l'intérêt d'une thèse, qui clarifie bien des problèmes et ouvre des pistes nouvelles, toujours suggestives, c'est l'utilisation incomplète des sources canoniques et extracanoniques de l'âge apostolique et postapostolique, la majoration de sources liturgiques, limitées dans leur signification, tardives dans leur forme, qui ne fournissent qu'une image incomplète et myope des fonctions ecclésiales à l'âge prénicéen.

25 Besançon, Notre-Dame-des-Buis A. HAMMAN

V. Loi, *Lattanzio nella storia del linguaggio e del pensiero teologico pre-niceno* (Bibliotheca Theologica Salesiana, Series 1 Fontes, 5). Zürich, Pas-Verlag–L.A.S., Piazza dell' Ateneo Salesiano 1, 00139 Roma, 1970. Pp. XX, 331. L. 6000.

Le livre du Père Loi en contient deux, comme le suggère d'ailleurs le titre: c'est une étude de philologie en même temps que d'histoire du dogme. A ce propos s'impose une comparaison avec le grand ouvrage de R. Braun sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien. A vrai dire, tandis que M. Braun prend toujours son point de départ dans les données philologiques et ne présente que des conclusions doctrinales en liaison directe avec la terminologie étudiée, dans le présent livre cette conséquence fait parfois défaut. On y trouve des conclusions théologiques étrangères aux recherches philologiques du même chapitre: ainsi l'exposé sur la termi-

nologie de Lactance relative à l'incarnation, exposé du reste très instructif, est précédé d'une page sur la doctrine de Lactance concernant la naissance virginale (220). On a donc quelquefois l'impression d'un certain dualisme qui nuit à la structure de l'ouvrage. Ajoutons toutefois immédiatement que, s'il y a peut-être hétérogénéité de composition, les deux composants en ont à peine souffert. L'auteur s'avère spécialiste autant de la doctrine de Lactance que de son langage. Ce n'est pas une tâche aisée que de suivre la pensée d'un auteur éclectique entre tous, d'esquisser sa doctrine, de déceler les influences parfois contradictoires des sources par lui utilisées. Pourtant maint chapitre est d'une parfaite clarté et ne laisse subsister aucun doute sur la pensée de Lactance: on n'a qu'à lire les pages sur l'histoire du salut dans ses différentes phases (235ss.); sur le «binitarisme» de Lactance – identification du Verbe et de l'Esprit – et son insertion dans la théologie du temps (172ss. et 189ss.); sur le dualisme de subordination (128ss.), etc. (Notons en passant qu'à côté d'une bibliographie abondante et des index de termes et de citations il y a un index très utile des thèmes traités.) L'auteur soutient la thèse que la distinction entre *anima* et *spiritus*, basée sur la trichotomie biblique (*corpus–anima–spiritus*), pourrait rendre compte de l'apparente contradiction des énoncés de Lactance sur la nature de l'âme humaine et concilier, en les transcendant, les idées stoïciennes et les vues du platonisme qui se disputaient la primauté dans son esprit (183ss.); quoiqu'à première vue cette thèse ait l'air d'un *deus ex machina*, elle est intéressante et digne d'un examen plus approfondi, chez d'autres auteurs paléochrétiens aussi.

Dans le domaine philologique l'auteur donne des renseignements importants sur l'attitude que Lactance a prise à l'égard de l'idiome chrétien tel qu'il s'était constitué au cours du second et du troisième siècle. Il semble bien que l'éclectisme a constitué un des traits essentiels de son esprit, puisque dans son langage aussi nous constatons un mélange curieux de particularités chrétiennes et de tournures empruntées au langage religieux et philosophique païen. Ainsi il préfère l'expression *deus summus*, caractéristique de l'hénothéisme d'environ 300, au *deus altissimus* de la tradition chrétienne (19ss.). D'autre part, c'est à cette tradition qu'il emprunte à peu près telle quelle la terminologie de l'incarnation (221ss.). Mais *salus*, *salvare*, *salvator* se montrent à peine, et *redimere*, *redemptor*, *iustificare* font même complètement défaut (253); il est vrai qu'ici sont en cause ses idées sur la mission du Christ et le mystère du salut. On lira avec intérêt sur la position adoptée par Lactance par rapport au dilemme *sermo–verbum*, traduction de λόγος

(210s.), sur les influences païennes et chrétiennes qui se font jour dans les termes *maiestas* et *claritas* désignant la transcendance de Dieu (22ss.), sur les diverses composantes de la terminologie relative à la création (102ss.), etc. Le livre du Père Loi dans ses six chapitres (la connaissance naturelle de Dieu, la définition de la nature divine, la création, la pneumatologie, la christologie, la sotériologie) se présente comme un instrument désormais indispensable pour celui qui veut pénétrer dans la pensée de Lactance ou se renseigner sur les particularités de son vocabulaire doctrinal. Dans le domaine des études paléochrétiennes l'ouvrage constitue un apport précieux.

Nijmegen, Ubbergseweg 172 A. BASTIAENSEN

Manlio Simonetti, *Arianesimo Latino*. Studi Medievali, 3a ser., VIII, 11, 1967, pp. 663–774. Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo.

Manlio Simonetti, *Note sull'Opus Imperfectum in Matthaeum*. Studi Medievali, 3a ser., X, 1969, pp. 1–84. Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo.

Continuing his series of studies on Arianism, and in particular Latin Arianism, M. Simonetti has given us in the *Studi Medievali* two more articles exhibiting the same qualities of solid scholarship and judicious use of source material. Their main interest and merit consists in that the author, leaving the beaten path of external history of Western Arianism, concentrates his research on the arian literature, and even in this prefers to study the doctrinal content rather than the problems of authorship, chronology and language, which these mostly anonymous sources pose to the historian.

In the first article, a penetrating analysis of the trinitarian doctrine of Latin Arianism enables the author to determine more exactly its position in regard to the well-known divisions of Oriental Arianism. The article has two sections corresponding to the two periods of Latin Arianism, divided by the invasion and subsequent settlement of the Germanic tribes previously converted to arian christianity through Wulfila and his followers. The first phase, in which the main representatives are Ursacius, Valens, Germinius, and Auxentius, is dealt with rather briefly, as it forms part of the often treated arian controversy of the fourth

century. The author notes the predominantly political character of this phase, the absence of eminent exponents such as the East possessed in Aëtius and Eunomius, and the meager literary production which tells us little of the ideological position taken by these Arians of the first period. Only the Sirmian Formulary of 357 is more explicit and characteristic, but the fact that it is an isolated document, pomulgated with official sanction and intentionally reticent on many points, makes it impossible to determine the exact nature and limits of the Arianism professed in it (pp. 685–686).

The second and major part of the article deals with the Germanic Arianism of Wulfila and his school. After a very useful enumeration and description of the documents of this period, M. Simonetti proceeds to extract from a wealth of texts the teachings of this school in regard to the major points in dispute between orthodoxy and Arianism. Particularly revealing are the texts concerning the inferiority *natura et substantia* of the Son to the Father; the generation-creation of the Son; the "Word-flesh" theology based on soteriological considerations; and above all, the open exclusion of the Holy Spirit from the realm of the godhead: *Hic Spiritus non est Deus nec Dominus quoniam nec creator* (p. 752).

In summing up his findings the author rightly stresses the homogeneity and compactness of doctrine among the documents of this school, as well as its sharply defined position, in marked contrast to the ambiguous formulas of the earlier period. According to M. Simonetti, and contrary to what is often stated in manuals of Arian history, this position was not that of a moderate Arianism, of a compromise formula between Nicene orthodoxy and radical Arianism. Germanic Arianism may have officially adopted the Homoean Creed and, with the Council of Constantinople of 360, have condemned Eunomius: nevertheless, the close concordance on all basic teachings, even in matters of detail, between the documents of this school and the writings of Eunomius prove conclusively that Wulfila and his followers have been largely inspired by the texts typical of radical Arianism and consequently that "their Arianism was an Arianism no less radical than that of Eunomius and, we may add, of Arius himself" (p. 743).

The second article deals with one of the major documents of Germanic Arianism catalogued in the preceding article, the so-called *Opus Imperfectum in Matthaeum*. This commentary deserves special consideration on account of its unusual length and accurate interpretation

of details; because it is clearly the work of an arian bishop who continually argues with his orthodox opponents who dominate in the area; and also because of its prestige and widespread use during the Middle Ages, due to the fact that it was commonly ascribed to Saint John Chrysostom.

M. Simonetti touches briefly on the question of authorship: he rejects the thesis of Funk and Stiglmayer defending a Greek original, as well as the recent hypothesis of Meslin who ascribes the commentary to the arian bishop Maximinus (see *Les Ariens d'Occident*, Paris 1967, pp. 163ff.). On the other hand Meslin's new arguments have convinced him that the theory formerly proposed by Dom Morin deserves closer consideration, viz., the identification of our author with the unknown translator of Origen's *Commentary on Matthew* (p. 4, n. 16). Nor does he exclude the possibility that the *Opus Imperfectum in Matthaeum* comes from the same hand as the *Tractatus in Lucae Evangelium*, another product of the school of Wulfila (see the preceding article, pp. 691–693). As to the time and place of composition, certain indications "make us think of a work composed either in Italy or in Illyricum in the 5th century" (p. 4).

As with the first article, what makes this one such fascinating reading is the systematic and thoroughly documented analysis of the doctrinal content ordered under four headings: Scripture, man, the people of God, the Trinity and Incarnation. Of particular interest to the exegetes is the description of the exegetical methods and criteria which guided the author of the *Opus* in his commentary. Throughout the work he looks for the *allegorica ratio*, *mysterium*, but always in view of moralistic applications. In these, his thinking is dominated by a moral dualism resulting from the battle between God and the devil in the world, but above all in man himself, with his dual structure *spiritus-caro*. Other themes on which the author frequently dwells are: free will as condition of moral responsibility; sin and justice; faith and works; the necessity of grace, general and special (note the revealing phrase: *debet autem voluntas praecedere et sic sequitur gratia*, which may be an echo of the controversy on Augustine's doctrine of grace); the evils of heresy (Nicene orthodoxy to him) and the oppression his own church suffers from it. For all these points it would be interesting to know more about in detail the sources used by our author. The fourth section, on the Trinity and Incarnation, is surprisingly short: M. Simonetti refers us to the preceding article, where he has collected and analysed the texts of the *Opus Imper-*

fectum on these crucial teachings in the framework of the general doctrine of the school of Wulfila.

Arlington, Va. 22207, Box BB VICTOR C. DE CLERCQ

Didymos der Blinde, *Psalmenkommentar* (Tura-Papyrus):

Tl. I: Kommentar zu Psalm 20–21. Herausgegeben und übersetzt von L. Doutreleau, A. Gesché und M. Gronewald (Papyrologische Texte und Abhandlungen, 7). Bonn, Rudolf Habelt Verlag, 1969. 238 S. DM 48.—.

Tl. II: Kommentar zu Psalm 22–26, 10. Herausgegeben und übersetzt von M. Gronewald (P.T.A., 4). Bonn, Rudolf Habelt Verlag, 1968. XII, 258 S. DM 46.—.

Tl. III: Kommentar zu Psalm 29–34. In Verbindung mit A. Gesché herausgegeben und übersetzt von M. Gronewald (P.T.A., 8). Bonn, Rudolf Habelt Verlag, 1969. 429 S. DM 85.—.

Tl. IV: Kommentar zu Psalm 35–39. Herausgegeben und übersetzt von M. Gronewald (P.T.A., 6). Bonn, Rudolf Habelt Verlag, 1969. 327 S. DM 68.—.

Im Jahre 1941 wurden bei Tura in Ägypten acht Codices von Werken des Origenes und des Didymos von Alexandrien entdeckt. Der grösste Teil dieses Fundes wird im Ägyptischen Museum zu Kairo aufbewahrt, andere Teile im Britischen Museum zu London, in der Papyrussammlung des Instituts für Altertumskunde der Kölner Universität, und in privaten Sammlungen (Bodmer). Seit ungefähr zehn Jahren hat sich in Köln eine grosse Aktivität entfaltet, um die Werke des Didymos dem heutigen Leser zugänglich zu machen. Es sind alles Kommentare zu Büchern des Alten Testaments, und zwar zu Zacharias (vollständige Ausgabe in 1962 von L. Doutreleau in Sources Chrétiennes 83–85), zum Ecclesiastes (unpubliziert, mit Ausnahme von Lage 1, herausgegeben und übersetzt von G. Binder und L. Liesenborghs, Köln 1965, und Lage 22–23, herausgegeben von L. Liesenborghs, Diss. Köln 1965), zu Hiob (schon drei Teile sind erschienen in der Reihe „Papyrologische Texte und Abhandlungen"; für eine Besprechung der ersten zwei Teile, s. Vig. Chr. 25, 1971, 73–76). Zudem wurde von A. Kehl ein Teil des Psalmenkommentars, ein Heft von 16 Seiten, veröffentlicht, mit einer deutschen Übersetzung, mit Erläuterungen und einer vorzüglichen Einleitung (*Der Psalmenkommentar von Tura. Quaternio* IX (Pap. Col. Theol., 1), Köln-Opladen 1965).

Die Reihe „Papyrologische Texte und Abhandlungen" wird jetzt fort-

gesetzt mit der Veröffentlichung des vollständigen Psalmenkommentars. Von den fünf vorgesehenen Teilen sind in kurzer Zeit schon vier erschienen, und zwar, ebenso wie die oben genannten Teile, in einem sehr korrekten Offsetdruck. Man findet den griechischen Text auf der linken Seite, wo am Rande die Seiten und Zeilen der Handschrift angegeben sind, auf der rechten die deutsche Übersetzung. Da der Schriftspiegel der Handschrift besonders breit war, konnte man die Zeilen in der Ausgabe nicht mit denen des Papyrus in Übereinstimmung bringen. Die ersten drei Seiten der Handschrift, die stark zerstört waren, sind von L. Koenen klug entziffert worden. Übrigens ist der Text, mit Ausnahme von einigen zerstörten Seiten oder verloren gegangenen Partien, in gutem Zustand auf uns gekommen. Er enthält einen Kommentar zu den Psalmen 20–44. Ob der Kommentar ursprünglich mit Psalm 44 aufhörte, ist unsicher; dass jedoch Didymos sein Werk mit dem 20. Psalm angefangen hat, scheint als sicher betrachtet zu können (s. Tl. I, S. 39, Anm. a).

In teilweiser Zusammenarbeit mit L. Doutreleau und A. Gesché, die sich schon früher um die Werke des Didymos bemüht haben (s. Kehl, S. 13–14), hat Gronewald eine sehr klare und genaue Übersetzung geliefert. Jeder der mit der Eigenart der Didymoskommentare bekannt ist, weiss, dass dies eine schwere Aufgabe ist. Der Rez. meint nicht zuviel zu sagen, wenn er diese Arbeit eine grosse Leistung nennt.

Eine Einleitung zu diesem Kommentar des Didymos findet man in dieser Ausgabe nicht. Sie ist auch nicht nötig, da man alles Wissenswerte darüber in dem oben genannten Buch von Kehl lesen kann. Es sei noch erwähnt, dass die Übersetzung von einer beschränkten Zahl von Anmerkungen, die meistens sehr nützliche Hinweise sind, begleitet wird.

Des Sprichwortes eingedenk, dass gute Ware sich selbst lobt, meinte ich die Besprechung dieser grossen Arbeit kurz machen zu dürfen.

Leiden, Haarlemmerstraat 106 J. C. M. VAN WINDEN, O.F.M.

Saint Gregory of Nyssa, *Ascetical Works*. Translated by Virginia Woods Callahan (The Fathers of the Church, 58). Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 1967. Pp. XXIV, 288. $6.45.

In this book Virginia Woods Callahan – familiar to all who devote themselves to the study of Gregory of Nyssa's works as the editor of the first critical edition of the *Vita Macrinae* (Gregorii Nysseni Opera,

ed. W. Jaeger, vol. VIII, 1 (Leiden 1963) p. 347 ff.) – provides us with a translation of all the ascetic works of Gregory, viz., *De virginitate*, *De professione Christiana*, *De perfectione*, *De instituto Christiano*, *De vita Macrinae*, and also of Gregory's best known dogmatic work *De anima et resurrectione*, although this does not appear from the title of the book.

As to the translation of the ascetic works she has much obliged us: the often long and complicated periods of the original are cut to an extent that even those who are less familiar with Gregory's style of writing are able to follow his argument. That such a procedure should sometimes strain the imagery, especially in the first part of the *De professione Christiana*, will most certainly be regretted by the translator herself. It is not surprising that the translation of the *De virginitate* has become the best part of the collection as the suggestiveness of the original naturally leads to this. Here and there a part of a sentence has remained untranslated (e.g. p. 179: τὸ κοινὸν καύχημα τῆς γενεᾶς).

The translation of the *De anima*, however, is a great disappointment: indeed there is not a single page without a serious mistake, which has made the work completely useless. When, for example, Macrina talks about man as a microcosm composed by the same elements as those of which the universe has been built up (οἷς τὸ πᾶν συμπεπλήρωται), the translator makes her say: "encompassing in himself the elements by which *he is made complete*" (p. 204); when Gregory says that he does not want to know what the soul is not, but what it really is (οὐ τὸ τί οὐκ ἔστιν, ἀλλ' ὅπερ ἐστίν) the translation reads: "what I want to learn is not *what does not exist, but what does exist*" (p. 210); when the author states that we can often go to the root of a thing by saying what it is not – the so-called ἀπόφασις – (ἐν τῷ μὴ τόδε τι λέγειν εἶναι αὐτὸ τὸ εἶναι τοῦ ζητουμένου, ὅτι ποτέ ἐστιν, διερμηνεύοντες), we read: "we learn much about many things *when we say that something does not exist, interpretating the very essence* of whatever we are investigating" (p. 210). After all this we cannot be surprised any longer at sentences like "*perception comes under the heading of the irrational*" (ἡ αἴσθησις ἐν τῇ τῶν ἀλόγων προϋπέστη φύσει, p. 222) or at the statement that "courage is put into the category of goods *under wisdom*", where Gregory means that Wisdom (= σοφία, viz., Sap. 12, 17) looks upon courage as something good (p. 220).

Thus the translation of the *De anima* shows a provoking lack of knowledge of the Greek language. One may well wonder how it is possible that the translation of the *De anima* and the translation of the ascetical works were made by one and the same person. Any one who takes an

interest in the work under consideration finds a much more reliable interpretation in the Latin translation printed in Migne.

Leiden, Rijnsburgerweg 26 A. VAN HECK

A. Henrichs–L. Koenen, Ein griechischer Mani-Codex, in *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 5 (1970), pp. 97–216. Bonn, Habelt Verlag.

Some time ago the University of Cologne acquired a Greek codex from the fifth century A.D., found in Oxyrrhynchos, of 192 pages. It contains new evidence about the youth of Mani, especially about his encounter with the Self, here called Syzygos, and about his religious education, from his 4th till his 25th year, among the Jewish-Christian Elkesaites of Southern Babylonia.

This last fact is not completely new, because it had already been stated by the Arabic author An Nadim in his *Fihrist* (10th century), but some modern scholars have done all they could to ignore it. The new codex makes it however exceedingly clear that Mani had not a Mandaean but a Jewish-Christian background.

The new document is of the greatest importance, because it throws a new and unexpected light on many old and vexed problems:

1. It tells us that according to Mani himself the Lord *sent* to him his Syzygos (p. 120). This would seem to be an allusion to John 14,16 in the version of the *Diatessaron* preserved by Ephrem Syrus and others, according to which Christ (not: the Father), will send (not: "give") the Paraclete. This might show that Mani from the very beginning interpreted his religious experience in terms of Syriac Christianity and not of Iranian religion.

2. Manichean dualism turns out to be primarily a reaction of Mani against the Jewish-Christian faith, according to which both good *and evil* come from God.

3. Mani's doctrine of successive revelations (Buddha, Zarathustra, Jesus) was inspired by the Jewish-Christian view that Jesus was an embodiment of the "true prophet" who revealed himself to the saints of the Old Testament.

4. In the new codex the Elkesaites style themselves as "baptists" (p. 117), not because they were anabaptists, but because they practised ablutions. This confirms the views of Wellhausen and Widengren that

Mohammed was familiar with the teachings of the Elkesaites. He has in common with them the doctrine of the true prophet, the notion of the heavenly book revealed by an angel, the eschatological tension, the orientation of prayer towards Jerusalem, a certain aversion from sexual continence and virginity, a predelection for purification rites and ablutions, coupled with the preservation of circumcision (cf. G. Widengren, *Muhammad, the Apostle of God, and his Ascension* [Uppsala 1955], p. 137). Mohammed held the "Sabians" (Baptists) to be adherents of a religion of the Book, like the Christians and the Jews. It is not impossible that these Sabians represent the Elkesaite Baptists who, as we now know, lived not only in Transjordan but also in Southern Babylonia.

I will come back to these problems elsewhere. Here I only wish to underline how excellent the "preview" of Koenen and Henrichs is, with long quotations and very learned comments. We may hope that the Greek text will be published without delay.

Bilthoven, Noordhoudringelaan 32 G. QUISPEL

Vetera Christianorum, 7, fasc. 1. Bari, Università degli Studi, Istituto di Letteratura Cristiana Antica, 1970. Pp. 196; 12 pl.

Studi: A. Quacquarelli, *L'epiteto sacerdote* (ἱερεύς) *ai cristiani in Giustino Martire* (*Dial.* 116,3) (5–19); V. Recchia, *La poesia cristiana. Introduzione alla lettura del «Carmen de luna» di Sisebuto di Toledo* (21–58); M. Mees, *Sinn und Bedeutung literarischer Formen für die Textgestalt des Codex Bezae in Lukas* 10–11 (59–82); A. Salvatore, *Due omelie su Sansone di Cesario di Arles e l'epistola* 23 *di Paolino da Nola* (83–113); M. Simonetti, *Qualche osservazione sulle presunte interpolazioni della Predica dei Naasseni* (115–124); B. Studer, *Ea specie videri quam voluntas elegerit, non natura formaverit* (125–154). – Apuliae res: R. Caprara, *Una chiesa rupestre controabsidata nel territorio di Mottola* (155–164); A. Lipinsky, *Di una croce tardo-bizantina a Brindisi* (165–172); A. Lipinsky, *Nota sulla stauroteca di Monòpoli* (173–175); M. Sansone, *I graffiti di Valle Tana* (177–180). – Recensioni (181–193). – Appel pour un relevé général des citations patristiques de la Bible grecque (195).

Vigiliae Christianae 26 (1972) 81–101; © *North-Holland Publishing Company*

DEATH AS A SPIRITUAL MARRIAGE: INDIVIDUAL AND ECCLESIAL ESCHATOLOGY

BY

ALFRED C. RUSH

Beginning with Osee, Yahweh's relationship with Israel is described in terms of marriage. The basic, underlying theme is the love of the husband that overcomes the infidelities of his spouse, his covenanted people.[1] This marriage theme of love later finds many nuanced expressions in the Old Testament.[2] The Church, as the Spouse of Christ, is the continuation and fulfillment of the Old Testament theme.[3] "Since the Church of the New Testament succeeds the Synagogue of the Old Testament, it naturally takes over not only the general idea of the People of God, but also the metaphorical language of bridal mysticism in the prophetic books; God unites himself with Redeemed mankind with the tenderness and constancy of a lover."[4]

I

The Patristic development of the Church as the Spouse of Christ is extremely complicated. It involves the interpretation of the N.T. texts that form the basis of the concept, as well as the meaning of the daughter of the King in Ps. 45 (44) and the spouse of the Canticle. It also involves such problems as the preexistence of the Church, the Church from among the Gentiles, the time of the marriage (here, in the Parousia, or a combination of both) the Church as the New Eve, *Mater Ecclesia*, *Ecclesia Virgo*, and the Church "without spot or wrinkle".[5]

Of special interest is the development of individual bridal mysticism,

---

1 J. Buck, *Die Liebe Gottes beim Propheten Osee* (Rome 1953).
2 H. Gross, Brautmystik, biblische: Altes Testament, *LTK* 2 (1958) 660.
3 F. Mussner, Brautmystik, biblische: Neues Testament, *ibid.* 661.
4 K. Rahner and H. Vorgrimler, *Theological Dictionary* (New York 1965) 84.
5 J. Schmid, Brautschaft, heilige, *RAC* 2 (1954) 547–64.

based on the principle that what is true of the ecclesial collectivity is true of each individual. This is a mysticism that is "inspired by super-natural love, in which each human being understands that he is God's beloved and seeks through the concentration of all his vital efforts to offer a loving response to the love of God which he experiences as a bride".[6]

Origen marks a milestone in the history of Christian spirituality. He is the father and creator of bridal mysticism, especially by applying the spouse of the Canticle to the individual soul beloved by Christ.[7] The bride is each individual soul, each *anima ecclesiastica*.[8] Predominant in his interpretation of the Canticle, this theme also finds expression in other writings. His Logos-Mysticism is a bridal or marriage mysticism. He speaks of the beauty of the bride, the soul, loved by the Bridegroom, the Word of God.[9] To Origen, this union of the soul with Christ is a spiritual marriage (πνευματικὸς γάμος).[10] Prior to Origen there were certain instances of the interpretation of the individual soul as the bride of Christ. Actually, the basis for the transition from the collective ecclesial interpretation of the spouse to individuals is contained in Paul's use of the accusative plural (ὑμᾶς-*vos*) in one of the basic texts where he says (2 Cor. 11,2): "I am jealous of you with a divine jealousy. For I have betrothed you to one spouse, that I might present you as a chaste virgin to Christ." Again, the thought of a "Bride Community" does not exclude but includes the idea of the individuals as spouses.[11] In this connection one must think of the identical wording as Paul expresses Christ's love for him personally and Christ's love for the Church:

He loved me and gave himself up for me (Gal. 2,20)	Christ also loved the Church, and delivered himself up for her (Eph. 5,25).

[6] K. Rahner and H. Vorgrimler, *op. cit.* 62. Many insights are furnished by C. Chavasse, *The Bride of Christ. An Inquiry into the Nuptial Element in Early Christianity* (London 1940).

[7] J. Schmid, *RAC* 2, 548, 558; J. Quasten, *Patrology* (3 vols. Westminster, Md. 1950ff.) 2, 98–100; F. Dölger, Christus als himmlischer Eros und Seelenbräutigam bei Origines, *Antike und Christentum* 6 (1950) 273–75.

[8] Origen, *In Canticum homilia* 1,10 (GCS 8, 41 Baehrens). See O. Rousseau, *Origène, Homélies sur le Cantique des Cantiques* (SC 37, 77); R. Lawson, *Origen, The Song of Songs, Commentary and Homilies* (ACW 26, 282).

[9] Origen, *De oratione* 17,2 (GCS 2, 339 Koetschau).

[10] Origen, *In Matt. homilia* 17,21 (GCS 10, 643 Klostermann-Benz).

[11] J. Schmid, *RAC* 2, 560; Stauffer, Γαμέω, γάμος 3: Messianische Hochzeit und christliche Ehe, in Kittel, *TWNT* 1 (1949) 653.

II

Bridal mysticism, however, is not something of the merely moral order, grounded in the response to love. Rather, it is of the sacramental order, originating in the initiation of baptism. It is baptism that makes everyone the spouse of Christ, that brings about the sacred marriage between the Christian and Christ. Suffice it to illustrate this Patristic theme from the baptismal instructions of St. John Chrysostom. In his first Instruction, he addresses the catechumens with these words: "This is a time for joy and gladness of the spirit. Behold, the days of our longing and love, the days of your spiritual marriage, are close at hand."[12] In the eleventh Instruction he says: "I have come as the last to tell you that after two days the Bridegroom is coming ... Come, then, let me talk to you as I would speak to a bride about to be led into the holy nuptial chamber."[13] Apropos of Chrysostom's designation of baptism as a spiritual marriage, and of the spouse as the individual Christian, P. Harkins notes that this seems to occur in the mystagogical instructions.[14] The sacramental, baptismal character of individual bridal spirituality is the overflow of the collective mystery of the marriage of Christ and the Church which, according to Paul (Eph. 5,26), was inaugurated by the sacramental saving mystery of baptism.[15]

Speaking of "Christ-mysticism" in general, R. Schnackenburg aptly remarks that, for Paul and for every Christian, union with Christ is grounded sacramentally in baptism.[16] Actually, the spiritual marriage of a Christian begins with baptism and looks to the spiritual marriage of death that leads to the eternal union with Christ, the Messianic Bridegroom.[17] Here we have another manifestation of the scriptural and Patristic teaching that links baptism with death and eternal life. Baptism bespeaks death and life everlasting. This theme is illustrated very graphi-

---

[12] Chrysostom, *First Baptismal Instruction* 1 = P. Harkins, *St. John Chrysostom's Baptismal Instructions* (ACW 31, 23). This is the first of the Stavronikita series, ed. A. Wenger, *Jean Chrysostome. Huit catéchèses baptismales inédites* (SC 50; Paris 1957).

[13] Chrysostom, *Eleventh Baptismal Instruction* 1 (ACW 31, 161 Harkins). This is the third of the Papadopoulos-Kerameus series, ed. *Varia sacra graeca* (St. Petersburg 1909). The third series, that of Montfaucon, is reprinted in PG 49, 221–41.

[14] P. Harkins, *op. cit.* 206, n. 6.

[15] F. Mussner, *LTK* 2, 662.

[16] R. Schnackenburg, Christusmystik, *ibid.* 1178.

[17] R. Brown sees John 3, 29 as an anticipation of the theme of the Messianic Bridegroom that is so pronounced in Rev. 19,7; 21,2. See *The Gospel according to John*, I–XII (The Anchor Bible, New York 1966) 156.

cally in archeology. On sarcophagi two scenes are paired together and are complementary, namely, the miraculous striking of water by Moses or Peter and the resurrection of Lazarus. Speaking of the interpretation of these scenes, E. Stommel says that "they signify the beginning and completion of Christian existence, the beginning in baptism on earth and the completion in the resurrection of the last day".[18] He then goes on to speak of the *eschata* as the last working out of baptism. Because of this connection the sacred marriage of baptism finds its complementary in death as a spiritual marriage, as the eternal working out of the spiritual marriage that was initiated in baptism.

III

Before listing individual instances of this theme, something needs to be said of the origin of, and influences on, the Christian concept of a spiritual marriage understood both collectively or individually, understood as the spiritual marriage of baptism or death. Speaking of the development of the concept, *Mater Ecclesia*, J. Plumpe argues that it was not influenced by the eon Gnostic *matres* or by the *Magnae Matres* divinities of the Mystery cults. Nor was it influenced by the sacred marriage, the ἱερὸς γάμος that formed a part in the initiatory rites of the *Magnae Matres* cults.[19] Rather, he looks to the scriptural tradition, and then insists that "we should look within, into primitive Christianity itself as it was lived κατ' ἐκκλησίαν in all the communities of the early Church".[20] It seems that the same must be true for the spiritual marriage theme. It flows from the scriptural tradition and testamentary theology (both New and Old), and the reflection on these data of revelation.

Rahner-Vorgrimler claim that "the bridal symbolism of the O.T. is based on the election of the covenant people by their God".[21] Regarding Osee, the inspired creator of bridal mysticism, H. Gross looks to the per-

---

[18] E. Stommel, *Beiträge zur Ikonographie der konstantinischen Sarkophagplastik* (Theophaneia 10; Bonn 1954) 82.

[19] J. Plumpe, *Mater Ecclesia* (Studies in Christian Antiquity 5; Washington, D.C. 1943) 11–14. For surveys on Sacred Marriage, see H. Graillot, Hieros Gamos, *Dictionnaire des antiquitiés grecques et romaines* 3 (1899) 177–81; A. Klinz, Ἱερὸς γάμος, *Pauly-Wissowa*, Suppl. 6 (1935) 107–14; J. Leipoldt, *Der Tod bei Griechen und Juden* (Leipzig 1942) 86–88; J. Schmid, Heilige Hochzeit in den Mysterienkulten, *RAC* 2, 537.

[20] J. Plumpe, *op. cit.* 14.

[21] K. Rahner and H. Vorgrimler, *Theological Dictionary*, 62.

sonal experience of the prophet in marriage. While admitting that Osee may have found points of contact for his bridal mysticism in Cananite religion, he insists that, essentially, it sprang from the salvation history experience of Israel. The "*Ursprungsort*" for the bridal mysticism of the O.T. is not the relation of Baal to the land, but the gratuitous, constantly-renewed manifestations of love on the part of Yahweh for His people in the course of salvation history.[22]

Paul's bridal mysticism is basically that of the O.T. F. Mussner sees 2 Cor. 11,2 as a Christological interpretation of the O.T. outlook on Yahweh as the husband-bridegroom of His covenanted-people, Israel. This same view is even stronger in Eph. 5,22–32 with its use of Gen. 2,24. He says that it is possible that the Adam–Christ parallel stands in the background, but certainly not the Gnostic syzygies-myth or the Hellenistic cultic Mysticism of ἱερὸς γάμος.[23] J. Schmid, who sees the influence of Ps. 45(44),14, Cant. 4,7 and Gen. 2,24 in this passage from Ephesians, and who sees in it the Christ–Adam parallel, is even more emphatic in affirming the development of N.T. bridal from O.T. texts, and more categoric in denying any influence from the pagan myth of a sacred marriage or the Gnostic myth of a heavenly syzygies.[24]

Furthermore, in Christian Antiquity the tendency is to juxtapose bridal theology with texts from Scripture and not with the sacred marriage of the cults. Firmicus Maternus (ca. 360), the convert rhetorician from Sicily, was anxious that the Emperor undertake a forceful extirpation of the dying and declining paganism. He was also anxious to see that all realize that there was but one Bridegroom of mankind, Christ. He insists that Christ is the Bridegroom, that the Church is His Spouse, and that from this marital relationship spiritual sons are brought forth to the Father. The bridal eschatological status of these spiritual childern will be discussed later. Here the important thing is to note that Firmicus has recourse to testimonies from the O.T. and N.T. to establish the bridal relationship and to show that Christ is the Bridegroom and the Church is the Bride.[25] Firmicus, like other Latin expounders of bridal mysticism, leans heavily on the *Testimonia* of St. Cyprian for his scriptural passages.[26] Cyprian, in his turn, (258) represents the final stage in the process

[22] H. Gross, *LTK* 2, 661.
[23] F. Mussner, *ibid.* 662.
[24] J. Schmid, *RAC* 2, 546.
[25] Firmicus Maternus, *De errore profanarum religionum* 19 (64 Ziegler).
[26] Cyprian, *Ad Quirinum. Testimoniorum libri tres* 2,19 (CSEL 3,85–87 Hartel). See J. Quasten, *Patrology* 2, 363.

of gathering testimonia.[27] What is important is that the *testimonia* contained a special heading, *Sponsus-Sponsa*, and showed that the spiritual marriage theme is rooted in Scripture, in the love of God in salvation history that reaches its climactic fulfillment in the *unus Sponsus Christus*.

IV

There are, to be sure, psychological and doctrinal tensions in the concept of death as a spiritual marriage. On the one hand, baptism is the spiritual marriage. On the other hand, death is the spiritual marriage. As a matter of fact the entire life of the follower of Christ was regarded as a marital relationship between lovers. Perhaps the tension between the spiritual marriage of baptism continued through life and the spiritual marriage of death is rooted in the tension between anticipated and realized eschatology on an individual level. Again, Christian spiritual marriage in general might be seen in the light of the outlook of Christian antiquity on the *Virgo Christi* who, it should be recalled, constituted only one class in the totality of the Ecclesial Spouses of Christ. Curiously, it was not her virginity that made the consecrated virgin the *Sponsa Christi*; rather, her special espousal to Christ included the obligation of virginity.[28] On the marital level, she was regarded as being espoused to Christ in this life; her actual wedding took place in eternal life. In this view, life is a bridal period in which she must live as a virgin; death is the actual marriage with Christ.[29] Similarly, in Christian life in general, there developed the concept of death as a spiritual marriage. Death, the last earthly phase of the working out the marital mystery of baptism, was regarded as the coming of the Bridegroom. It was the consummation of spiritual love that made one cling to the Lord to become "one spirit with him" (1 Cor. 6,17). It was the eternal κοινωνία and the everlasting *amplexus* with the heavenly Bridegroom. The testimonies to this outlook all breathe the spirit of these words of the Odes of Solomon where the Risen Lord of glory is portrayed as saying:

And they have sought me
Who set their hope on me

---

[27] On the gathering of testimonia, see C. Dodd, *According to the Scriptures* (London 1952); L. Barnard, *Justin Martyr* (Cambridge 1967) 67–74.

[28] J. Schmid, *RAC* 2, 559.

[29] *Ibid.*

Because I live:
And I rose and am with them;
And I will speak by their mouths.
For they have despised those
Who persecuted them;
And I lifted up over them the yoke of my love;
Like the arm of the Bridegroom over the Bride,
So was my yoke over those that know me
And as the couch that is spread in the house of the Bridegroom and Bride,
So is my love over those that believe in me.[30]

V

That warmly mystical document, *The Letter of the Churches of Vienne and Lyons* which describes so vividly the sufferings of the martyrs in the persecution of 177, or 178, offers early evidence for the outlook on death as a sacred marriage. The bridal theme appears in the description of the confessors who had remained loyal under questioning and torture. They were comforted by the joy of their martyrdom, and the hope of the promises, and by love towards Christ, and the Spirit of the Father. Against this background, the Letter goes on to state: "They advanced full of joy, having in their looks a mingling of majesty and great beauty, so that even their chains were worn by them as a beautiful ornament, as for a bride adorned with fringed raiment of richly wrought gold."[31] Among the martyrs was the celebrated Blandina, the slave-girl who encouraged the others by her words and by her courageous constancy under horrible tortures. The pagans themselves confessed that they had never known a woman endure so many and so great sufferings. Of her the Gallic Christians write to their brethren in Asia Minor:

The Blessed Blandina, last of all, like a noble mother who has encouraged her children and sent them before her crowned with victory to the King, retracing herself also all her children's battles, hastened towards them, rejoicing and triumphant in her departure, as though she were called to a marriage supper, instead of being cast to the beasts.[32]

These early testimonies to the bridal mysticism of death are important for various reasons. First of all, the bridal theology is definitely rooted in the sacramental, baptismal order. To undergo death is to affirm the

[30] *Odes of Solomon* 42, 5–13, ed. J. Bernard, *The Odes of Solomon* (Texts and Studies 8,3; Cambridge 1912) 129. See J. Quasten, *Patrology* 1, 166.

[31] Eusebius, *Historia ecclesiastica* 5,1,35 (GCS 2, 416 Schwartz). See E. Owen, *Some Authentic Acts of the Early Martyrs* (Oxford 1927) 53–70.

[32] *Historia ecclesiastica* 5,1,55 (*ibid* 424).

fidelity to which a person pledged himself in baptism, and then to be invited to the wedding supper. To deny Christ and escape death is to go back on marital fidelity. Those who apostacized and did not return were "those who never had any knowledge of the wedding garment".[33] This is the baptismal theology of putting on Christ (Gal. 3,17). The sacramental reality, together with the white baptismal garment which takes its origin from this text,[34] is described as a spiritual garment (πνευματικόν) and as a bridal or wedding garment (νυμφικόν). The indomitable courage of Blandina, "the little one, the weak one, the despised one", is explained by the fact that she had put on Christ who worked in her as the great and invincible athlete.[35]

Of special import is the scriptural basis of the theology of death as a sacred marriage in the document. The classic texts for the bridal theology of Christ and the Church are: 2 Cor. 11,2; Eph. 5,22–23; Apoc. 19,7–9; 21,2.9.10; 22,12.17. It is generally agreed that there is no bridal theology in the Gospels. Although Christ is portrayed as the Messias Bridegroom, the role of bride is left in abeyance for the time being; the bride does not appear. The wedding parables (the wedding supper and the coming of the bridegroom) portray more the idea of the Messianic period as a time of great joy.[36] However, once the ecclesial bridal theology had been fully explicated and the application made to the individual Christian as the spouse, one notes a tendency to speak of the marriage of death as an invitation to the marriage supper or as the coming of the Bridegroom. In this letter from Lyons we meet the biblical reference of the invitation to the marriage supper. The description of the martyrs who wore chains as a comely ornament, as for a bride adorned with fringed raiment of richly wrought gold, is an adapted reference to the LXX version of Ps. 45. This verse, as previously noted, played an important part in individual bridal theology.

Explicated so early in an account of martyrdom, the theme of death as a spiritual marriage finds expression in other writings that deal with martyrs. St. Ambrose uses this theme in his account of the martyrdom of St. Agnes. He remarks that a bride would not hasten to the bridal chamber

---

[33] *Historia ecclesiastica* 5,1,48 (*ibid.* 420).

[34] J. Daniélou, *The Bible and Liturgy* (Notre Dame 1956) 49.

[35] *Historia ecclesiastica* 5,1,42 (GCS 2, 418).

[36] J. McKenzie, *Dictionary of the Bible* (Milwaukee 1965) 551; F. Mussner, *LTK* 2, 662; J. Schmid, *RAC* 2, 546; J. Jeremias, Νύμφη, νυμφίος, in Kittel, *TWNT* 4 (1942) 1094–99.

as the Virgin advanced to the place of suffering, rejoicing in her good fortune, and quickening her pace.[37] The Ambrosian hymn, *Agnes beatae virginis*, contains the same theme, now enriched with the mention of her bridal dowry, her own blood. Of Agnes, *matura martyrio, matura nondum nuptiis*, the hymn relates:

prodire quis nuptum putet,
sic laeta vultu ducitur
novas viro ferens opes
dotata censu sanguinis.[38]

In the peroration of a sermon on St. Agnes, Ps.-Ambrose exclaims: "Come now, O Virgin, to the bridal chamber that you have longed for. For the love of the Bridegroom, receive the sword of the executioner that your spotless virginity may show you to be the Spouse of Christ and your excellent confession His Martyr."[39] St. Ambrose also tells the story of Pelagia, a consecrated virgin of Antioch who, according to reports, impetuously drowned herself to prevent her virginity from being violated.[40] She is said to have decked herself out in a wedding garment as though she were going not to death but to her Bridegroom.[41]

Psychologically, it is not surprising to find the theme of death as eternal union with the Bridegroom in writings about women saints, about one who as both *Virgo et Martyr* was the perfect *Sponsa Christi*. However, this theme also finds its way into writings on martyrs of the male sex. Maximus, who was converted by the example of Valerian and Tiburtius, the husband and brother-in-law of Caecelia, says that he saw their souls going forth from their bodies like virgins from a bridal chamber.[42] In the account of the martyrdom of Marcellinus and Peter, the persecutors testified that "they saw their souls leaving their bodies, like virgins, adorned with gems and gold, clothed in shining garments, and being carried rejoicingly through the air to heaven by the hands of angels".[43]

---

[37] Ambrose, *De virginibus* 1,2,8 (PL 16, 190C).

[38] W. Bulst, *Hymni latini antiquissimi* LXXV (Heidelberg 1956) 46. On the relationship between the hymn and Ambrose, see A. Walpole, *Early Latin Hymns* (Cambridge 1922) 69–76.

[39] Ps. Ambrose, *Sermo* 48,11 (PL 17, 704D) = Ps. Maxim of Turin, *Sermo* 56 (PL 57, 643–48) = *Bibliotheca hagiographica latina* (Brussels 1949) n. 158a. See E. Dekkers, *Clavis patrum latinorum* (Steenbrugge 1961) 180, 221.

[40] G. Stokes, Pelagia, *Dictionary of Christian Biography* 4 (1887) 281.

[41] Ambrose, *De virginibus* 3,7,4 (PL 16, 230B).

[42] *Passio S. Caeceliae* 24 = P. Delehaye, *Etude sur le Legendier Romain* (Brussels 1936) 214; *Vita Caeceliae* (PG 116, 176B).

[43] *Passio SS. Marcellini et Petri* 11 (AA. SS. Junii 1, 169 Henskens).

It may well be that these references to the souls of men as "virgins" are a manifestation of the ancient pagan idea, continued in Christianity, according to which the human soul, even the life principle of a man, was represented as female. It may well be that these references are confirmatory of the predominant portrayal of the "Orans", even the "Orans" of a man, as feminine.[44] However, – and this needs to be stressed – with regard to these men martyrs, the representation is not merely feminine in general; it is definitely and specifically bridal and nuptial. One could easily portray something as feminine, without making it bridal and nuptial. In other words the same idea is portrayed in the account of these men martyrs as in the account of the women martyrs: death is a spiritual marriage, the eternal union of the bride with the Bridegroom.

That men are the beloved, the spouses of Christ, follows from the baptismal theology and the Patristic Catechesis, according to which each baptized is espoused to the Lord in a union of love that lasts for life and is consummated in eternity. In a special way this spousal spirituality for men played an important role in monasticism and in the apostolate urging men to live single or as widowers.[45] Urging his friend to live his life out as a widower, and exhorting him to chastity, Tertullian shows that men also are the Spouses of Christ because "*nubere Deo maluerunt*".[46] The Athanasian work, *Address to a Virgin*, says that every man or woman is joined to the Lord in spirit.[47] When the monastic fervor of the youthful Theodore of Mopsuestia began to abate because he was captured by the charms of Hermione, Chrysostom recalled him from his ways by reminding him that marriage constituted a betrayal and adultery for him who was joined once and for all to the Heavenly Bridegroom.[48] The spousal spirituality of baptism, which was just seen as being applied to monasticism, is the same spirituality that is met in the writings about men martyrs. It is used to point out that death is the eternal consummation

---

[44] E. Stommel, *Beiträge zur Ikonographie*, 35.

[45] J. Schmid, *RAC* 2, 559–61.

[46] Tertullian, *De exhortatione castitatis* 13 (CCL 2, 1035 Kryomann).

[47] Ps. Athanasius, *Oratio ad virginem* (TU 29, 36 von der Goltz). On the work, see J. Quasten, *Patrology* 3, 45.

[48] Chrysostom, *Ad Theodorum lapsum* 2,3 (PG 47, 312). Fabricius denies that Theodore is the recipient of this work: Adressat und Titel der Schriften an Theodor, *Classica et mediaevalia* 20 (1959) 68–97. R. Devresse, R. Carter and J. Dumortier disagree with Fabricius: *Essai sur Théodore de Mopsuestia* (Studi e testi 141; Vatican City 1948) 3; Chrysostom's *Ad Theodorum lapsum* and the Early Chronology of Theodore of Mopsuestia, *Vigilae Christianae* 16 (1962) 92–98; *Jean Chrysostome à Théodore* (SC 117; Paris 1966) 10.

of the baptismal nuptial pact, that death is a sacred spiritual marriage union.

VI

Thematically, these testimonies from accounts of martyrs were treated as a unit because of the fact that the theme of death as union with the Bridegroom was explicated so early in connection with martyrdom. The same concept is also witnessed by other writers of the Patristic period.

Our investigation begins with the Apocrypha, specifically the *Acts of Thomas*, composed in Syriac in the first half of the third century.[49] In this work, the bridal outlook on baptism that finds its culmination in death is portrayed glowingly and fervently. Tragically – and this is common in many of the Aprocrypha – the Acts portray a Gnostic–Manichean mentality that disparages marriage and encourages wives to leave their husbands. On hearing the good news of salvation and receiving baptism, Mygdonia, the wife of Prince Charisius, refused to live with him in marriage. Baptism was her espousal to Christ. Her former marriage was one that passes away; this is a marriage that continues forever. That was a marriage of day and night; this is a marriage of day without night. The former bridal chamber is one that is taken down; this is a bridal chamber that remains forever because Jesus is the Immortal Bridegroom.[50] This bridal theology of baptism looks to the nuptial theology of death. Mygdonia was impatient for death when the Bridegroom would take her with Him into heaven; she longed to depart out of life to go all the sooner to behold Him who is the Beautiful One and Giver of life.[51]

If one ploughs his way through the dense and tantalizing allegorizing of Methodius of Olympus,[52] his reward is to find a rich spousal spirituality that applies to both life and death in the Lord. The Spouse of Christ, *par excellence*, is His Church, for whom He sacrificed His life and whom He allowed to be formed from His side in the ecstasy of His Passion.[53]

[49] J. Quasten, *Patrology* 1, 139.

[50] *Acta Thomae* 124 = R. Lipsius and M. Bonnet, *Acta apostolorum apocrypha* 3, 2 (Leipzig 1903) 233; M. James, *The Apocryphal New Testament* (Oxford 1926) 419.

[51] *Acta Thomae* 117, 129 (AAA 3,2,227,237); M. James, *op. cit.* 416, 421.

[52] The writings of Methodius have been edited by G. Bonwetsch (GCS 27; Leipzig 1917). For the Symposium recourse must be had to two important recent studies: *The Symposium. A Treatise on Chastity*, tr. H. Musurillo (ACW 27; Westminster, Md. 1958); *Le Banquet*, ed. H. Musurillo, tr. V. Debidour (SC 95; Paris 1963).

[53] Methodius, *The Symposium* 3,8 (ACW 27, 65f. Musurillo). Hereinafter the number in parentheses will indicate the page of Musurillo in ACW.

As a matter of fact – the importance of this will be seen more clearly later – Methodius speaks of all souls as being betrothed and wedded to Christ, basing this on the practice of Scripture that frequently refers to the Church as "the actual multitude and assembly of the faithful taken as a whole".[54] Granted the truth of the preceding statement, it must nevertheless be admitted that the aim of the *Symposium* is to eulogize virginity, to show that virginity is of the perfection of Christ brideship, and to insist that the consecrated virgin is the bride of Christ. It is only these souls that the Word calls His true and chosen bride. There are many daughters in the Church; one alone is most precious and honored above all others in her eyes, namely the order of virgins.[55]

This is the spirituality that forms the background for Methodius' teaching on death as a spiritual marriage. After their call and departure from this life, virgins are immediately escorted to heaven by angels and are crowned by Christ with the blossoms of immortality.[56] Despite the clear Millenarianism of Methodius, this statement shows that he is not an expounder of the intermediate state or of intermediate exchatology.[57] He urges the virgins during their life on earth to imitate their Mother, *the* Bride of Christ, that they may enter joyously with her into the bridal chamber.[58] Death, as an entrance into the bridal chamber, is not the exclusive privilege of those who were consecrated to Christ as virgins. As previously seen, Methodius speaks of all the souls who are betrothed and wedded to Christ. These, too, will be led to receive the promises of the elect. There are diversities in rewards. The virgins may be the first, but not the only ones, to follow in the train of Christ into a bridal chamber into the repose of the new ages.[59] The eschaton for all the elect is decidedly bridal. Here, by way of anticipation, we should make a passing mention of the constant refrain in the nuptial song at the end of the *Symposium*:

Chastely, I live for you
And holding my lighted lamps,
My Bridegroom, I go forth to meet You.

Previously mention was made of the *Sponsus-Sponsa* theme, in Firmicus,

---

[54] *Symposium* 3,8 (66).
[55] *Symposium* 7,3 (100).
[56] *Symposium* 8,2 (107).
[57] A. Stuiber, *Refrigerium Interim. Die Vorstellungen vom Zwischenzustand und die frühchristliche Grabeskunst* (Theophaneia 11, Bonn 1957) 73.
[58] *Symposium* 8,12 (118).
[59] *Symposium* 7,3 (99).

as relating to Christ and the Church. From this union spiritual sons are begotten daily to the Father. The eschatological status of these sons is then described. Those whom the Bridegroom finds watching are given the greatest reward, the perfect gift. They enter with him into the bridal chamber of heaven, behold the Kingdoms of the world. To accomplish this, the grace of imortality is conferred upon them by the most loving and just Lord.[60]

In a *Vita*, where biography is the background for Christian edification and instruction, Gregory of Nyssa takes the same approach to the mystery of death when he writes of the death of his sister, Macrina. He says that the closer she came to her departure, as if already beholding the beauty of the Bridegroom, she strained to come to her Beloved with more pressing haste.[61] Chrysostom, too, is a witness to the marital aspect of death. Explaining the marital theme of baptism and showing its eschatological import, he exhorts the neophytes to keep the marriage robe in its integrity, that with it they may enter forever into this spiritual marriage.[62] As he urges his people to be permeated with the Christian teaching on death, so that they will not indulge in unbecoming mourning practices, Chrysostom speaks of death as a translation to heaven where all is light, where they find rest, enter a tranquil haven and come to their spiritual bridal chamber.[63] The still mysterious Macarius homilies[64] urge Christians to live like the prudent virgins that they may be able to enter into the heavenly bridal chamber, together with the Lord, and attain eternal salvation.[65] Finally, the bishop of Batna near Edessa, James of Sarough, reproaches the faithful for not knowing the mystery of death in the Lord and for carrying on, at the time of a death, like those who have no hope. He then tells his people that, to really know the mystery of death, it is necessary to have the faith, hope and love of a young bride who is impatient to see herself led into the house of the Beloved.[66]

---

[60] Firmicus, *De errore profanarum religionum* 19 (65 Ziegler).

[61] Gregory of Nyssa, *Vita S. Macrinae* (Opera 8, 1, 396V. Callahan; PG 46, 984B).

[62] Chrysostom, *Sixth Baptismal Instruction* 24 (ACW 31, 102 Harkins). This is the sixth in the Stavronikita series.

[63] Chrysostom, *In Matt. homilia* 31,3 (PG 57, 374).

[64] J. Quasten, *Patrology* 3, 162–65.

[65] Macarius, *Homilia* 4,7 (PG 34, 477C).

[66] P. Bedjan, *Homiliae selectae Mar Jacobi Sarugensis* (Paris 1905) 1, 535ff. as reported by J. Hild, La mort, mystère chrétien, *Le mystère de la mort et sa célébration* (Lex Orandi 12; Paris 1951) 217.

VII

Up to the present, the testimonies on death as a spiritual marriage are concerned with the death of individuals. This preoccupation with individuals is normal for these two reasons. The mystery of death is at work in the lives of individuals. The Fathers of the Church are addressing and instructing people; they are at pains to point out to them that their eschatological situation, portrayed as a spiritual marriage, will be an eternal love union of happiness with the Lord.

Death befalls individuals; death, however, is not individualistic. It is universal, corporate, cosmic, and ecclesial. The mystery of Christian death is the mystery of death and resurrection. It is the Paschal mystery, accomplished first in Christ, communicated by Christ to the Church as a whole, which carries it along through history until its completion in the Parousia. Consequently, "it would be an injustice to the thought of the Fathers to concentrate on the individual aspect of death to the neglect of the collective, ecclesial mystery of death. The death of a Christian is a death of a member of the body of Christ which is the Church; it is a death completely within this mysterious body which will be in agony until the end of time. Dying every day in its members, the Church possesses an experience of death which is unique and extraordinary. The same is true of the resurrection to glory in those who die. Christ's mystery of death and resurrection is working daily in the Church until the consummation in the Parousia. Death is a bridal union of a person with Christ. However, the Church as a whole is the Bride of Christ that looks to her eternal marriage with the Lord."[67]

The Fathers, then, use the imagery of spiritual marriage to describe the death, the end, the completion of world history in the ecclesial body of the Lord and the triumph of resurrection of the Risen Lord of Glory in the Parousia. This is the eschatological ecclesial marriage, the marriage of Christ and the Church, the Church that is only now without spot or wrinkle. James of Sarough, who described individual death as a spiritual marriage, passes to the corporate aspect when he says that mankind is called to the heavenly nuptials and must leave the dwelling of its father, Adam, to enter the dwelling of its Bridegroom, Christ, who went to prepare it.[68] Working now backwards in history, we see that the same

[67] A. Rush, The Patristic Teaching on Death, *Salesian Studies* 4 (1967) 24.
[68] P. Bedjan, *loc. cit.*; J. Hild, *loc. cit.*

idea is highlighted by Asterius the Sophist.[69] In his commentary on the title of the fifth psalm, then understood as "Unto the end, for her who obtains the inheritance", he combines both the individual and ecclesial interpretation. She who obtains the inheritance is not only every Godloving soul, but also the Church which is united to Christ as a Bride and Virgin.[70] Firmicus Maternus, too, seems to project this same mentality. Utilizing the Apocalypse and speaking of Christ as *Sponsus*, he goes on to quote the words: "Come, I will show you the new bride, the wife of the Lamb."[71] Actually, the joys of those individuals who were found awaiting the Bridegroom at death and who entered the heavenly bridal chamber is dependent on the eschatological nuptials of the Lamb and the Bride.

This same theme finds a detailed development in Methodius of Olympus in the epithalamium at the end of the *Symposium*. In the *Symposium* it is Thecla's discourse that is rewarded the highest prize. She it is who is called upon to lead the wedding hymn, and the other virgins join in by singing the constantly repeated refrain:

Chastely I live for you,
And holding my lighted lamps,
My Bridegroom I go forth to meet you.

The hymn is chanted by the virgins, for they were life-long martyrs of chastity and are "ranked higher in the land of promise", because they come "in the second place after the bride", and "because they have won as their lot a place next to the bride".[72] The hymn that the virgins sing is a nuptial song that celebrates the heavenly marriage of the bride and bridegroom, that is, Christ and the Church, the Church which Methodius regards as "a power by herself and distinct from her children".[73] That this is the ecclesial marriage is clear from these stanzas:

O Queen arrayed in beauty, receive us too within your bridal bower, O Bride of unsullied body, glorius triumphant, breathing lovliness! At Christ's side we stand in robes like yours, singing. O youthful maiden of your blessed nuptials. Unsullied maid, God's blessed Bride, we your bridesmaids hymn your praise, O Church of body snow-white, dark-tressed, chaste, spotless, lovely![74]

---

[69] J. Quasten, *Patrology* 3, 197f.

[70] Asterius, *Homilia* 7 = *In psalmum* 5, *homilia* 2, ed. M. Richard (Symbolae Osloenses, Suppl. 16; 1956) 55; PG 40, 405.

[71] Firmicus, *De errore profanarum religionum* 19 (64f. Ziegler).

[72] Methodius, *Symposium* 7,3,9 (99, 104).

[73] *Symposium* 8,5 (110). See J. Daniélou, La typologie millénariste de la semaine dans le christianisme primitif, *Vigiliae Christianae* 2 (1948) 1–16.

[74] *Symposium, Thecla's Hymn* 7,20 (153, 156).

This eschatological wedding of Christ and the Church is employed by Methodius as a figure to describe the end of history and time and to celebrate the consummation of salvation history at the Parousia. As is known, Methodius describes salvation history in terms of shadow, image and reality. Shadow foreshadows image, image reflects reality, reality is the heaven of the elect. The period of shadow is the period of the Old Testament that led to Christ in whom salvation history finds its centrality and its recapitulation (ἀνακεφαλαίωσις). The Church is the period of image that brings to mankind the salvation and redemption that is in Christ Jesus. Shadow and image pass, only to give way to the eternal reality of heaven. Salvation history is also portrayed under the symbol of a week of seven days or millennia. The first five days are the period of the temple, the age of shadow. The sixth day is the period of the Church, the period of image. The seventh day is the millennium of the resurrection, the celebration in truth of the Feast of Tabernacles mentioned in Leviticus. This is the introduction to the eighth day, the Eternal Sabbath, the eternal rest when God's work of creating and recreating is finished. To quote Methodius' own words:

> The Jews announced what was a shadow of an image, at a third removed from reality, whereas we ourselves clearly behold the image of the dispensation. But the reality itself will be accurately revealed after the resurrection when we shall see the holy Tabernacle, the heavenly city, whose builder is God, face to face, and not in a dark manner, and only in part. Just as the Jews foretold our present dispensation, so too we foreshadow the celestial: the Tabernacle was a symbol of the Church, as the Church is a symbol of Heaven.[75]

Methodius also states:

> For the Law is a shadow and type of the image, that is to say, of the Gospel, and the image, the Gospel, represents the truth which will be fulfilled at the Second Coming of Christ. Thus, the ancients and the Law foretold and prophesied to us the features of the Church, and the Church foretells those of the new order. And we, who have accepted the Christ who said *I am the truth*, are aware that the shadows and types have come to an end, and we press on towards the truth, proclaiming it in vivid images.[76]

Methodius uses the vivid image of the epithalamium, that celebrates the eschatological wedding of Christ and the Church, to portray the victory of Christ at the Parousia and the triumphal completion of salvation

---

[75] *Symposium* 5,7–8 (89). See J. Daniélou, La fête des Tabernacles dans l'exégèse patristique, *Studia patristica* 1 (1961) 262–279; *Primitive Christian Symbols*, tr. D. Attwater (Baltimore 1961) 5–11.

[76] *Symposium* 9,2 (134). In the tenth discourse Methodius develops the salvation-history sequence of Fall, Flood, Law, Gospel.

history. The period of the tarrying of the Bridegroom, the period before Christ's final coming, is now over. During this period men were overcome by the drowsiness of sleep and departed this life. The trumpet call at the end of time is the voice and the coming of the Bridegroom when all the saints with their risen bodies will be taken up to meet the Lord.[77] Then the Church will be clothed with the brightness of the Word, to be led as a bride to the Lord.[78] To Methodius, this is the fulfillment of Isaias: "Be enlightened, O Jerusalem, for thy light is come, and the glory of the Lord is risen upon thee ... All thy sons have come from afar, and thy daughters shall rise up at thy side."[79] The Church is the Bride and her children by baptism come running to her from all sides after the resurrection.[80]

It is important to note that the children who come running from all sides to celebrate the heavenly wedding of Christ and the Church are the elect from all periods of salvation history. They come not only from the period of image, the period of the Church, but also from the period of shadow, the period before Christ. Methodius singles out high points in pre-Christ salvation history in which persons were outstanding models of chastity, the virtue which Christ made possible on a universal scale and which reaches its perfection in virginity. He also singles out individual persons, Abel and the daughter of Jephte (Judges 11,39), who by being sacrificed foreshadowed and were types of the life-giving death of Christ. The procession of the elect from the periods of the Fall, the Flood, the Law, begins with Abel and makes its way all the way down to John the Baptist, the forerunner of the Lord.[81] Each one chants the refrain:

Chastely, I live for you,
And holding my lighted lamps,
My Bridegroom, I go forth to meet you.

---

[77] *Symposium* 6,4 (94).

[78] *Symposium* 8,5 (111).

[79] Isaias 60,1–4.

[80] *Symposium* 8,5 (110f.). The problem here centers around the phrases, ἐν τῷ βαπτίσματι, and μετὰ τὴν ἀνάστασιν. Plumpe (*Mater Ecclesia*, 118) translates the passage: "And in all haste her children will come to her from everywhere, they will run to her seeking their resurrection in baptism." In *Les idées morales et religieuses de Méthode d'Olympe* (Paris 1929) 125 Farges gives this translation: "Et ses enfants, apres la résurrection, accourront vers elle en masse de toutes parts dans le baptême." Debidour (SC 95, 215) reads: "Les enfants qu'elle s'est donnés en masse dans le baptême accourront vers elle de tous cotes apres la résurrection." The meaning is decidedly eschatological in keeping with the general eschatological thrust of the Symposium. It is also another example of the Patristic insistence on the relation between baptism and the eschaton.

[81] *Symposium, Thecla's Hymn* 11–17 (154f.).

The singling out of these exceptional models of chastity in the epithalamium is very probably explained by a passage in the discourse of Thecla that reads: "Entertain generously the same desire of chastity as those before you, despising this life. For chastity contributes not a little towards the ready attainment of incorruptibility."[82] When Methodius portrays Abel as the leader of the elect in the procession of salvation history, he is a witness to a common theme in the Fathers. It is interesting to note that this theme has been utilized by the Second Vatican Council. In its Constitution on the Church, the Council states: "At the end of time it will gloriously achieve completion, when as is read in the Fathers, all the just, from Adam, and '*from Abel, the just one, to the last of the elect*', will be gathered together with the Father in the universal Church."[83]

Relatively speaking, Methodius mentions many individuals by name from the period of salvation history prior to Christ. From the period of Christ and the Church, he singles out only one, the Blessed Virgin Mary, in whose virginal womb human nature was remodelled and remoulded in Christ, whose virginal womb was the bridal chamber for the union of human nature with the Word, who was outstanding in her virginity and motherhood.[84] Methodius, it is true, does single out the role of virgins as a class because they exemplify in its perfect fulfillment the grace of Christ, the grace of Chastity that Christ inculcated. Instead of singling out individuals, Methodius concentrates on the Church as a whole, on the Church as a period of salvation history, on the Church as a vehicle for bringing to man the riches of Christ's saving work. The heavenly wedding of Christ and the Church means that the Church's temporal role is over, that Christ's work in and through the Church is completed and that the time for the consummation has arrived.

The period of image is the period of waiting for the Bridegroom in which the Church imparts His saving truth and grace to mankind. It is the period in which the Church labors until *the fulness of the Gentiles shall come in* (Rom. 11,25), in which the Church shapes men according to the likeness and form of Christ, and makes them citizens of that blessed age, in which she enlightens them until the full glow and light of the great day has appeared. This is the period in which the likeness of the

---

[82] *Symposium* 8,4 (108).

[83] Concilium Vaticanum II, *Lumen gentium*, 2: Acta Apostolicae Sedis 57 (1965) 6. See Y. Congar, Ecclesia ab Abel, in *Abhandlungen über Theologie und Kirche* (Festschrift für K. Adam, ed. M. Reding; Düsseldorf 1952) 79–108.

[84] *Symposium* 3,4–5; 7,8; *Thecla's Hymn* 18 (61f., 103f., 156).

Word is stamped on the faithful and in which the Church labors until Christ is formed and born in each of the saints. This is the period in which the Church grows in the knowledge of the Trinity, and in which she rejoices and exults during this time until the restoration of the new ages, when she will contemplate Being with clear intuition.[85] The heavenly marriage of Christ and the Church, consequently, signifies that the Bridegroom has arrived, that the fulness of the nations has entered, that the labor of the Church in engendering and forming Christ in men has reached its term, that the full glow and light of the great day has appeared, that the restoration of the new ages has begun, that partial knowledge of God has given way to vision face to face. There is, of course, a cosmic dimension in this ecclesial marriage, for this is when "God will rest from the work of His creation", and "will really have finished the world to rejoice in us".[86]

Each of the elect from every period of salvation history, like an individual bride, comes on to meet Christ, her Bridegroom on the day of the resurrection.[87] However, all sing the *new song*, the *canticum novum* announcing "the Church's new grace".[88] The stress is definitely ecclesial. From the body of the discourse it is clear that they sing of the end of pain in the new creation, of the end of dying and being dissolved into the earth of the grave, of the recovering of immortality, and of the fruit of immortality harvested from the Gospel.[89] In the epithalamium itself, they proclaim:

> Fled is corruption and the tear-filled pains of disease. Death is made captive, all folly is crushed, heart-melting grief is dead. Of a sudden the lamp of God's joy has shone again on mortals.
>
> Paradise is no longer bereft of men. Once again, by God's decree as before, he lives in it who was cast out because of the serpent's wiles. Now he is incorruptible, blessed, free from fear.[90]

Musurillo rightly remarks that there are several levels of thought here: "He who was cast out is, of course, Adam, and, by implication, all men; the one who now lives in paradise, 'incorruptible, blessed', is the new

---

[85] *Symposium* 6,4; 8,6,11 (94, 111f., 113, 116).

[86] *Symposium* 9,1 (132). On the collective aspect of salvation, see R. Faricy, Individual, Societal and Cosmic Dimensions of Salvation, *Theological Studies* 30 (1969) 463–72; J. Macquarrie, *Principles of Christian Theology* (New York 1966) 319–23.

[87] *Symposium* 6,3 (93).

[88] *Symposium* 6,5 (95).

[89] *Symposium* 9,1f. 3, 5 (132, 134, 137, 139).

[90] *Symposium, Thecla's Hymn* 21f. (156f.).

Adam, Christ, and again by implication, all those who are saved through Him."[91]

Conclusion

It is interesting to observe that the literary and theological presentation of bridal eschatology is, itself, the result of a marriage, the marriage of History and Symbol. Expressed in various ways, the marriage of History and Symbol is the marriage of *historia* and *theoria*, of *narratio* and *allegoria*, of *litterae* and *mysteria*, of *Kerygma* and *didache*.[92] Musurillo aptly remarks that "the gospel vision of the meaning of world history is fruitfully complemented by the symbol of the ... eschatological Bridal Song of Methodius' Symposium".[93] He also points out that the Reality at the *Parousia* "will not be a cruel eschatology – at least for those who hearken to the message of their Mother (the Church) – but rather the initiation into the mysteries of a heavenly bridal chamber. The grave is *thalamos*, a bridal bower, and not a tomb".[94]

What is true of Methodius is true of the other writers who employ bridal eschatology. The description of death as a spiritual marriage, interpreted on the individual or ecclesial level, is one means of expressing Ultimate Reality and the final destiny of mankind. It is an attempt on the part of human language to express the inexpressible and to describe the indescribable. Obviously, the mind of man cannot express it; it cannot grasp it, precisely because the object is mystery. The human mind is dealing with something of which it has been said: "Eye has not seen nor ear heard, nor has it entered into the heart of man, what things God has prepared for those who love him."[95] Despite his inability to comprehend completely, man has the Pauline urge to stretch forth, to strain forward to what is before, to strain ahead for what is to come.[96] Man accomplishes this by the use of images, experiences, and symbols. Methodius, himself, was of this mind; he speaks of pressing on towards the truth, expressing it in vivid images.[97] In the Patristic period one of the most popular sym-

---

[91] H. Musurillo, *op. cit.* 239, n. 22.

[92] H. Musurillo, History and Symbol. A Study of Form in Early Christian Literature, *Theological Studies* 18 (1957) 357–86.

[93] *Ibid.* 384.

[94] *Ibid.* 378.

[95] 1 Cor. 2,9.

[96] Phil. 3,13. This is the Christian process of ἐπέκτασις.

[97] *Symposium* 9,2 (134).

bols to express the reality of the eschaton was the symbol of spiritual marriage. This bridal eschatology in symbol does not exhaust or even adequately convey the actual eschatological realty. However, it does tell us that the consummation is fulfillment, personal, cosmic, collective, ecclesial. It bespeaks eternal love and union. It is an apt symbol to describe everlasting love with Him who had his inspired writer say: *God is love.*[98]

Although the bridal eschatology of spiritual marriage looks to the future, it is not completely of the future. There is an earthly experience and anticipation of what is to come. The Risen Lord and Heavenly Bridegroom has already filled us with the "first-fruits of the Spirit". We are given "the Spirit as a pledge in our inheritance which brings freedom for those whom God has taken for his own".[99] The gift of the first-fruits recalls the first sacramental grace of baptism, the baptism of the Church in the blood of Christ on the Cross and in the Spirit at Pentecost, the baptism of the individual in the sacrament of baptism, in and through the Church, where Christ – to use the graphic phrase of Methodius – recapitulates His Passion.[100] The formation of the Church and of each Christian in the ecstasy, memorial and recapitulation of Christ's Passion is the work of the Spirit of Truth, the Advocate, who is the Giver of, and Begetter unto, immortality.[101] From its baptism, the life of the Church and of each *anima ecclesiastica* is a bridal life under influence of the Spirit. It is the Spirit who leads the bride to constant fidelity to its Lord. Under the promptings of the Spirit, the bride constantly calls to her Lord, "Come", and "Come, Lord Jesus".[102] The eschaton is decidedly collective and ecclesial. The Bride is ready. Significantly, Methodius tells us that the Church is "led as a bride to the Lord", and "called on by the Spirit".[103] When the Church is called on by the Spirit and led as a bride to the Lord, then it is that the Lord leads the Church of the elect to the Father. Hence, the prayer: "Receive us too, O Father, with your Son within the Gates of Life."[104]

Washington, D.C. 20017, 3112 7th Street N.E.

98 I John 4,8.
99 Rom. 8,23; 2 Cor. 1,22; 5,5; Eph. 1,4.
100 *Symposium* 3,8 (66).
101 *Ibid.*
102 Rev. 21,17,20.
103 *Symposium* 8,5 (111).
104 *Thecla's Hymn* 24 (157). The Second Vatican Council (see above n. 83) repeats this theme of the elect being gathered with the Father in the Universal Church.

Vigiliae Christianae 26 (1972) 102–111; © *North-Holland Publishing Company*

ZUR DATIERUNG VON CELSUS' ΑΛΗΘΗΣ ΛΟΓΟΣ

VON

H.-U. ROSENBAUM

1. FORSCHUNGSGESCHICHTLICHER ÜBERBLICK

Die Unsicherheit über die Entstehungszeit des Ἀληθὴς λόγος hat eine lange Geschichte. Sie geht bis auf Origenes zurück, der sich diesbezüglich ziemlich oberflächlich eine Meinung gebildet hatte und, da diese Meinung sich gut in sein apologetisches Konzept einfügte, dieser Frage zu unserem Bedauern nicht mit seiner gewohnten Akribie nachgegangen ist. Da auch das Werk des Celsus[1] selbst keine offenkundigen Fingerzeige zu ihrer Beantwortung bot, gingen die Ansichten in der Forschung darüber lange Zeit weit auseinander. Die beste Illustration dieses Zustandes ist die Zusammenstellung der bis dato gemachten Vorschläge bei Keim.[2] Ihre Spannweite ist bemerkenswert groß, reicht sie doch von „Mitte des 1. Jhdts." bis in das Jahr 240, wenn auch nicht verschwiegen werden soll, daß die überwiegende Mehrheit der Forscher sich auch damals schon für die Regierungszeit Mark Aurels als Entstehungsdatum des Ἀληθὴς λόγος entschieden hat.

---

[1] Bzw. das, was durch Origenes davon erhalten ist; freilich ist der Grad der Erhaltung an diesem Dilemma schuldlos, da Origenes auch dem vollständigen Werk keine genaueren Angaben abzugewinnen vermochte.

[2] Th. Keim, *Celsus' Wahres Wort* (Zürich 1873) S. 261–263 nennt folgende Ansätze:
(a) Mitte des 1. Jahrhunderts: Peter Faidit;
(b) unter Hadrian: Graetz;
(c) unter Antoninus Pius: Baratier;
(d) um die Mitte des 2. Jahrhunderts: Hagenbach, Hasse, Tischendorf, M. Friedländer;
(e) nach 150, in der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts: Mosheim, Gieseler, Baur, Engelhardt;
(f) unter Mark Aurel: (1) ohne genauere Zeitangabe: Tschirner, Redepenning; (2) mit detaillierterer Zeitbestimmung: Jachmann (nach 161), Zeller (nach 170), Spencer (während der Markomannen Kriege, d.h. 167–180), Bindemann (170–180), Tillemont, Neander, Hase, Lommatzsch (im Wüten der Mark Aurelschen Verfolgung, d.h. ca. 177–180);
(g) 2. Jahrhundert: Überweg;
(h) um 240: Volkmar.

Keim selbst hat an Hand eingehender Analyse dann eindeutig nachgewiesen, daß auf Grund des Gesamttenors dieser Schrift nur diese Epoche in Frage kommen kann, glaubte aber diese Datierung noch präzisieren zu können: Das Kernstück seiner Argumentation bildete dabei die Phrase οἱ νῦν βασιλεύοντες ἡμῶν in 8,71. Daraus glaubte er schließen zu können:

(1) daß die Abfassung des Ἀληθὴς λόγος in die Zeit eines Dyarchats fallen müsse,

(2) daß wegen der ebenfalls geschilderten Verfolgungssituation nur das Dyarchat Mark Aurels mit Commodus (177–180) in Betracht zu ziehen sei und daß schließlich

(3) wegen der in 8,73 angedeuteten Gefahr eines größeren Krieges nur das Jahr 178 als Entstehungsdatum der Celsus-Schrift übrigbleibe.

Diese Präzisionsdatierung fand weithin Beifall.[3] Doch fehlte es andererseits auch nicht an Kritik, die entweder herausstellt, daß auf Grund von 8,71 nicht zu entscheiden ist, welches der beiden Dyarchate z. Z. Mark Aurels gemeint ist, oder darauf hinweist, daß 8,71 nicht die einzige Aussage des Celsus über die Herrschaftsform zur Zeit der Abfassung des Werkes ist und von daher die Relevanz dieser Stelle grundsätzlich in Zweifel zieht (hauptsächlich Lightfoot, s.u. S. 105). So ist diese 2. Phase in der Hauptsache durch 2 Charakteristika gekennzeichnet:

(1) Grundlage aller weiteren Diskussionen ist die nun allseits anerkannte Zuweisung Keims in das 2. Jhdt.;

(2) 8,71 (οἱ νῦν βασιλεύοντες ἡμῶν) wird je länger, je mehr zur Zentralstelle aller Versuche, das Werk des Celsus zu datieren.

Einen vorläufigen Abschluß findet diese Debatte dann durch Chadwicks[4] Argumente, durch die die Bedenken Lightfoots erledigt zu sein scheinen. Der Ansatz Keims gelangt, wie das Buch von Andresen zeigt, wieder zur vollen Gültigkeit, wenn Chadwick auch nicht mehr so präzis datiert wie Keim, sondern die Jahre 176–178 offen hält.

Dabei ist festzustellen, daß die Skeptiker wie die Befürworter des Keimschen Ansatzes zweierlei versäumt haben:

---

[3] Z.B. A. Harnack, *Geschichte der altchristl. Lit. bis Eusebius*, Teil II: *Chronologie*, Bd. 1, S. 314f.; R. Bader, *Der* Ἀληθὴς λόγος *des Kelsos* (Stuttgart-Berlin 1940) S. 1; W. Völker, *Das Bild vom nichtgnostischen Christentum bei Celsus* (Halle 1928) S. 12 u.v.a.

[4] H. Chadwick, *Origen, Contra Celsum. Translated with an Introduction and Notes* (Cambridge ²1965) S. XXIV sqq. bietet einen zusammenfassenden Überblick über diese Phase.

(1) den Stellenwert der Aussage von 8,71 durch Konfrontation mit den übrigen βασιλεύς-Aussagen des Celsus abzuklären und

(2) den Kontext der οἱ νῦν βασιλεύοντες Phrase bei der Argumentation zu berücksichtigen.

Beides nachzuholen ist das Anliegen dieses Beitrages.

2. Die βασιλεύς-Aussagen des Celsus

Wenn ich nichts übersehen habe, kommt der Stamm βασιλ- im Ἀληθὴς λόγος insgesamt 20 mal vor, davon 7 mal in sprachlicher Aufnahme jüdisch-christlicher Theologumena.[5] Diese Stellen können von vornherein von der weiteren Betrachtung ausgeschlossen werden.[6] Ausscheiden können wir auch 3 weitere Stellen, in denen βασιλεύς innerhalb eines Zitats[7] steht (Plato, Pindar) und der Zusammenhang es unmöglich macht, diese Aussagen auf konkrete zeitgenössische Machthaber des Römischen Reiches zu beziehen. Was bleibt, sind 10 Stellen, die, von einer Ausnahme abgesehen, alle im gleichen Argumentationszusammenhang und äußerlich betrachtet auf engstem Raum (50 Druckzeilen bei Bader) beieinander stehen. Dies verdient um so mehr Beachtung als in diesem Zusammenhang eben auch jenes οἱ νῦν βασιλεύοντες ἡμῶν zu finden ist und man eigentlich erwarten sollte, daß auf so engem Raum eine widersprüchliche Ausdrucksform nicht zu finden sein dürfte, wenn dieselbe Sache gemeint ist. Dies ist jedoch nicht der Fall: 7 der 10 Stellen bieten einen Singular, nur die restlichen 3 einen Plural, was immerhin zeigt, daß die Verhältnisse nicht so klar liegen, wie man auf Grund der auf diese Stelle beschränkten Diskussion[8] meinen sollte. Doch ist eine solch äußerliche Betrachtungsweise nicht beweiskräftig. Eine eingehendere Analyse dieser 10 Stellen ist daher nicht zu umgehen.

Die erste von ihnen, 8,35, zeigt denn auch gleich, wie voreilig es wäre,

---

[5] Es handelt sich um 1,39; 3,59; 6,16+17 (βασιλεία τοῦ θεοῦ); 1,58+61 (Herodes); 2,32b (Jesu Stammbaum).

[6] Nur 1,58 und 1,61 können ein gewisses Interesse beanspruchen, und zwar deshalb, weil hier das Verb im Partizip Verwendung findet, und zwar offensichtlich in einem weniger spezifischen Sinne als das entsprechende Substantiv, weil es auf eine Person angewandt wird, die den Titel βασιλεύς nicht führt, sondern kurz vorher ausdrücklich als Tetrarch bezeichnet worden war.

[7] Sc. 6, 18 = Plato, *Ep.* II, 312Eff. (2 mal zur Bezeichnung des „Ursprünglich Ersten") und 5, 34 = Pindarfrgmt. 169 (ed. Schröder).

[8] Natürlich ist das nicht das einzige Argument. Angeführt wird auch die von Celsus wiederholt angedeutete Verfolgungssituation, doch ist dieses Argument nur in zweiter Linie relevant, nämlich dann, wenn es darum geht festzustellen, ob der Ἀληθὴς λόγος dem ersten oder dem zweiten Dyarchat Mark Aurels zuzuordnen ist.

aus diesem äußeren Befund Schlüsse zu ziehen. Sie ist so allgemein gehalten, daß sie für die vorliegende Fragestellung absolut nichts hergibt.[9]

Auch die zweite Stelle, 8,65, kann für Anhänger der Dyarchatsthese noch keinerlei Schwierigkeit bedeuten; Celsus wirft den Christen in einer Verteidigung der Dämonenverehrung vor, sie seien geradezu versessen darauf, gegen sich βασιλέως ἢ δυνάστου θυμόν zu erregen. Auch hier handelt es sich um eine Aussage, die zu allgemein gehalten ist, als daß sie auf den zeitgenössischen Herrscher bezogen werden muß, obwohl es immerhin merkwürdig anmuten würde, wenn es anders wäre, da Celsus die Christenverfolgung offensichtlich als ein Charakteristikum seiner Zeit herausstellt.

Ähnlich verhält es sich in 8,65b, wo Celsus Klage darüber führt, daß die Christen nicht bei der τύχη βασιλέως schwören und ebenso in 8,67, wo Celsus meint, es sei kein Frevel, ἐν ἀνθρώποις βασιλέα ὀρκωμοτεῖν. Es liegt nahe, diese Bemerkungen auf einen zeitgenössischen Herrscher zu beziehen, aber der Kontext zwingt dazu nicht.

Obwohl in direktem Zusammenhang zum Vorigen stehend, liegen die Dinge in 8,68 doch klarer. War 8,67 die Verehrungswürdigkeit des Kaisers mit der Behauptung begründet worden, alles was man empfange, empfange man aus seiner Hand, so wird die Sonderstellung des Kaisers an dieser Stelle noch weiter mit dem Homerzitat (aus *Ilias* 2,205) untermauert: „Einer sei König, dem's gab der Sohn des listigen Kronos" und daraus geschlossen: Wenn du (sc. der Christ) diese Lehre (δόγμα) zu Fall bringst, dann ist es nur vernünftig, wenn der Kaiser sich gegen dich schützt. Diese Stelle hatte Lightfoot[10] zum Kronzeugen gegen die Dyarchatsthese gemacht, indem er behauptete, Celsus habe sich nicht unglücklicher ausdrücken können, wenn er dies εἷς βασιλεύς usw. auf die Zeit eines Dyarchats anwandte. Dem trat Chadwick mit dem Argument entgegen, die Homerstelle sei ein Standard-Zitat, das in Zusammenhängen wie diesem immer wieder auftauche; Schlüsse auf die aktuelle Regierungsform seien daraus nicht zu ziehen, da auch das Dyarchat als Monarchia aufgefaßt werden müsse. Dem steht aber die Beobachtung entgegen, daß Celsus im Nachsatz das εἷς βασιλεύς *disertis verbis* mit

[9] Celsus plädiert hier für die Beibehaltung der Dämonenverehrung und stellt in diesem Zusammenhang die Frage: „Der Satrap des persischen und der Statthalter des römischen βασιλεύς oder ein General oder Prokurator können ... zwar Schaden zufügen, wenn man sie nicht achtet, die Satrapen und Funktionäre der Luft und der Erde aber können nur wenig schaden, wenn man sie beleidigt?"

[10] *The Apostolic Fathers* (London ²1899) Teil II,1, S. 530f.

ὁ βασιλεύς (also im Gegensatz zu den bisher besprochenen Stellen unter Verwendung des bestimmten Artikels) wieder aufnimmt, obwohl ihn doch nichts gehindert hätte, das Zitat unter Berücksichtigung der aktuellen Verhältnisse nun stillschweigend zu korrigieren. Da außerdem durch die Fortsetzung der Argumentation der Bezug auf die zeitgenössische Regierung gesichert scheint,[11] ist die Feststellung, Celsus sei bei der Abfassung dieser Zeilen von der Vorstellung ausgegangen, daß die kaiserliche Macht in der Hand eines einzigen Regenten liege, kaum zu umgehen.

Dieser Eindruck verstärkt sich noch, wenn man 8, 73, die letzte noch ausstehende Singular-Stelle, hinzunimmt: Nach der Feststellung, daß Einmütigkeit zwischen allen Völkern eine schöne Illusion ist, ruft Celsus zum Schluß seines Werkes die Christen auf, ihren Teil zur Wahrung des Bestehenden beizutragen und dem Kaiser (τῷ βασιλεῖ) mit aller Kraft im Kriege beizustehen, seine Bemühungen für Recht und Gerechtigkeit zu teilen, für ihn zu kämpfen, mit ihm ins Feld zu ziehen und mit ihm das Heer zu führen. Jeder, der die Verhältnisse in der 2. Hälfte des 2. Jhdts. kennt, wird zugeben müssen, daß die aktuellen Bezüge auch hier mit Händen zu greifen sind.

Was nun die Pluralstellen anbetrifft, so gilt für 8, 63c dasselbe wie für die Singularstellen von 8, 65a + b und 8, 67: Der Kontext erlaubt für unsere Frage keinerlei Rückschlüsse.[12]

3. Textanalyse

Damit bleibt aber für die Aufrechterhaltung der Dyarchatsthese wirklich nur jene eine, im doppelten Sinne königliche Stelle 8, 71 übrig, von der bereits zu Anfang dieses Abschnitts die Rede war. Obwohl sie den großen Vorzug aufzuweisen hat, daß der aktuelle Bezug nicht erst aus dem Kontext erhoben werden muß, sondern durch das eingefügte νῦν feststeht, so ist doch angesichts des bisher erbrachten Befundes zu fragen, ob sie wirklich der Eckstein der Datierung oder nicht viel eher ein Stein

[11] „Wenn alle so handeln würden wie du", heißt es dort, „so gäbe es bald nichts mehr, was verhindern könnte, daß er (sc. der Kaiser) allein und verlassen zurückbliebe, die Welt aber würde den gesetzlosesten und unzivilisiertesten Barbaren zufallen ..." Das ist offenbar ein Hinweis auf die sich ankündigenden Auseinandersetzungen mit den Germanen.

[12] „Was ist denn Furchtbares daran", heißt es dort, „sich die diesseitigen Mächte (τοὺς τῇδε ἄρχοντας) gewogen zu machen, und zwar sowohl jene anderen (sc. die Dämonen) als auch die Mächtigen und Könige unter den Menschen" (man beachte die Parallelität des Ausdrucks zu 8, 65a, wo die Aussage allerdings dadurch konkreter wirkt, daß auf die Christenverfolgung Bezug genommen wird).

des Anstoßes ist. Soviel steht jedenfalls fest: Eine befriedigende Antwort auf diese Frage kann sich nur ergeben, wenn es gelingt, die beiden konträren Aussagen bezüglich der Lenkung des Römischen Reiches zur Deckung zu bringen, ohne eine von ihnen zu vergewaltigen. Diese Aufgabe ist aber bisher weder von der einen noch von der anderen Seite bewältigt worden.[13] Daher kann nur eine neue Analyse dieser Stelle zeigen, ob nicht eine Deutung gefunden werden kann, die beiden Aussagen gerecht wird. Zunächst der Text:

οὐ μὴν οὐδὲ ἐκεῖνο ἀνεκτόν σου λέγοντος, ὡς, ἂν οἱ νῦν βασιλεύοντες ἡμῶν σοι πεισθέντες ἁλῶσι, τοὺς αὖθις βασιλεύοντας πείσεις εἶτ' ἄλλους, ἂν κἀκεῖνοι ἁλῶσι, καὶ ἄλλους ἐπ' ἄλλοις, μέχρι πάντων τῶν σοι πειθομένων ἁλισκομένων μία τις ἀρχὴ σωφρονήσασα καὶ προειδομένη τὸ συμβαῖνον πάντας ὑμᾶς πρὶν αὐτὴ προαπολέσθαι παγγενεὶ διολέσει.

Schon eine oberflächliche Betrachtung dieses Textes fördert einige Besonderheiten zu Tage, die bei der Heranziehung dieser Stelle bisher zu wenig beachtet worden sind. Die für unsere Fragestellung wichtigste Beobachtung[14] ist die, daß Celsus hier statt des sonst verwendeten Substantives ein substantiviertes Partizip setzt. Ob sich hinter dieser Nuancierung des Ausdrucks auch ein Sachunterschied verbirgt, läßt sich aus dem Werk des Celsus leider nicht mit Sicherheit ausmachen. Zwar hatten wir in Zusammenhang mit 1,58+61 (vgl. S. 104, Anm. 6) festgestellt, daß

---

[13] Die bisher verfolgte Methode, eine der beiden Aussagen mit irgendwelchen oft mehr vom Gefühl bestimmten Argumenten (z.B. Harnack, *Chronologie*, S. 315) für irrelevant zu erklären, kann ich unter diesem Aspekt als Lösung nicht gelten lassen.

[14] Außerdem wäre auch auf das σου λέγοντος (Z. 1) hinzuweisen. Mit dieser Bemerkung ist der Satz ἂν οἱ νῦν βασιλεύοντες ἡμῶν etc. von Celsus einem Christen in den Mund gelegt; er ist also unter Umständen für die Datierung des Werkes gar nicht heranziehbar, da ja damit gerechnet werden muß, daß Celsus hier eine (möglicherweise lange zurückliegende) christliche Schrift zitiert. Wenn das zuträfe, könnte eine Lösung unseres Problems darin liegen, daß der christliche Ausspruch in der Zeit eines Dyarchats, die Schrift des Celsus aber in einem Monarchat entstanden wären. Abgesehen davon, daß diese Annahme durch das ἡμῶν (das doch Zeitgenossenschaft zu fordern scheint, denn das Ganze ist ja nicht in direkter Rede gegeben) erschwert wird, ist darauf hinzuweisen, daß C. Andresen (*Nomos und Logos*, Arb. z. KG. 30, Berlin 1955, S. 360), allerdings ohne auf die Datierungsfrage einzugehen, nachgewiesen hat, daß es sich hier nicht um ein echtes Zitat, sondern um eine von Celsus formulierte, den Christen nur untergeschobene Aussage handelt, ein Stilmittel, das Celsus auch an anderen Stellen gern anwendet. Unabhängig davon, ob Andresen mit seiner Annahme, es handele sich dabei um eine Karrikatur auf Justin 1. *Apol.* 1,18, recht hat, ist doch festzuhalten, daß es sich hier eindeutig um ein echtes Celsus-Wort handelt. Damit ist die Stelle für die Datierung des Ἀληθὴς λόγος zwar grundsätzlich „gerettet", eine Lösung unseres Problems aber andererseits von hier aus nicht zu erwarten.

Celsus das Verb βασιλεύειν möglicherweise weiter faßt als das Substantiv, da er es auf den Tetrarchen Herodes anwendet, doch läßt sich dieser Sprachgebrauch auch sonst nachweisen.[15] Von daher verbietet es sich von selbst, aus dem Befund weitergehende Schlüsse zu ziehen. Andererseits können es aber wohl kaum ausschließlich sprachliche Gründe sein, die Celsus dazu veranlaßt haben (etwa wegen des beigefügten Zeitadverbs), die partizipiale Wendung zu setzen. Die Ausdrucksweise βασιλεὺς ὤν ist durchaus belegt (vgl. Justin, *Dial.* 103, 3: δηλοῖ τὸν βασιλέα τῶν Ἰουδαίων τότε ὄντα). Ein weiterer Vergleich mit ähnlichen Justinstellen scheint allerdings die Vermutung nahezulegen, daß die Ausdrücke βασιλεύς und βασιλεύων völlig synonym gebraucht werden, denn 1. *Apol.* 31, 2 spricht Justin von τῷ τῶν Ἰουδαίων τότε βασιλεύοντι Ἡρώδῃ und nimmt diese Aussage in folgendem Satz (31, 3) mit den Worten καὶ ὁ μὲν βασιλεὺς Ἡρώδης wieder auf. Ein Unterschied zu der hier vorliegenden Celsusstelle besteht allerdings insofern als Justin das Partizip eindeutig als attributives Adjektiv verwendet, das durch den hinzutretenden Königsnamen in seiner Bedeutung eindeutig definiert ist. Von daher erhebt sich nunmehr die Frage, ob ein solches Definiens auch im Text des Celsus vorhanden ist oder ob tatsächlich absoluter Gebrauch vorliegt, wie bisher angenommen wurde.

Einen Anhaltspunkt zur Beantwortung dieser Frage bietet R. Bader,[16] der letzte Herausgeber der Celsus-Fragmente, wenn er als Überleitung von 8, 69 zu 8, 71 schreibt: „Wie staatsvernichtend sich eine Abkehr von dem bisherigen Glauben und der Übertritt zum Christentum für die *Römer* und die *nach ihnen herrschenden Völker* auswirken würde", usw. Bader bezieht demnach das οἱ νῦν βασιλεύοντες ἡμῶν nicht auf die regierenden Kaiser, sondern auf das Herrschervolk der Römer. Die Konsequenzen für die Datierung des Ἀληθὴς λόγος hat er aus dieser Auffassung freilich nicht gezogen.[17] Er datiert das Werk mit Keim in das Jahr 178. Dennoch scheint mir in dieser Interpretation die Lösung unseres Problems gefunden zu sein. Daß eine solche Lösung vom sprachlichen Standpunkt keine Schwierigkeiten bietet, ist mit Stellen aus Hippolyts

---

[15] Vgl. K. L. Schmidt, *ThWB* I, 576 s.v. βασιλεύς κτλ.); der terminus ist von Celsus offensichtlich in Anlehnung an Mt. 2, 1 ff., wo Herodes ausdrücklich als βασιλεύς figuriert, übernommen worden; die Bezeichnung Tetrarch hat er dagegen (fälschlicherweise) aus Lk. 3, 1 entlehnt.

[16] R. Bader, *l.c.*, S. 214; Sperrung von mir.

[17] Gleichzeitig wird er dadurch zu einem unverdächtigen Zeugen; die im folgenden vorgeschlagene Interpretation ist offensichtlich – bei unvoreingenommener Betrachtung – die nächstliegende.

Daniel-Kommentar[18] hinreichend zu belegen. Darüber hinaus scheint eine Analyse des Kontextes diese Interpretation noch zu stützen. So ist das οἱ νῦν βασιλεύοντες ἡμῶν in 8,69 schon dadurch vorbereitet, daß Celsus hier davon spricht, die Juden seien statt Herren der Welt zu sein, aus ihrem Lande vertrieben worden. Dieses „Herren-der-Welt-Sein" ist es, was in 8,71 kontrastierend und nun in bezug auf die Römer mit βασιλεύοντες wieder aufgenommen wird. Hinzu kommt, daß auch das folgende Fragment (8,72) diese Interpretation stützt, denn nicht von Kaisern ist hier die Rede, sondern von Völkern und der Möglichkeit bzw. Unmöglichkeit eines friedlichen Nebeneinanders zwischen ihnen.

Ein letztes Argument für die Richtigkeit dieser Auffassung läßt sich schließlich aus dem vorliegenden Satz selbst gewinnen: Der Ausdruck οἱ νῦν βασιλεύοντες ἡμῶν wird im übergeordneten Satz durch das τοὺς αὖθις βασιλεύοντας wieder aufgenommen. Die Parallelität beider Ausdrücke ist dabei nicht zu übersehen. Wollte man jedoch die Dyarchatsthese aufrechterhalten, so wäre man gezwungen, die beiden Ausdrücke verschieden zu interpretieren: einmal als das Nebeneinander von 2 Herrschern, zum andern als eine Abfolge von Herrschern.[19] Außerdem ist nicht einsichtig, warum Celsus, obwohl die Abfolge der Herrscher durch den Plural bereits zum Ausdruck gebracht ist, die Reihung trotzdem mit einem εἶτ' ἄλλους ... καὶ ἄλλους ἐπ' ἄλλοις fortsetzt, um sie schließlich mit einem μία τις ἀρχή zu Ende zu bringen. Zumindest ein Glied in dieser Kette scheint überflüssig, und außerdem hat, wie gesagt, das erste Glied einen völlig anderen Inhalt als die folgenden. Dieser Schwierigkeit ist die hier vorgetragene Deutung entronnen, und das scheint mir ein sicheres Zeichen für die Richtigkeit dieser Interpretation zu sein.

Neue Schwierigkeiten, die sich aus der hier vorgetragenen Deutung ergeben könnten, sehe ich dagegen nicht. Die Einfügung in den weiteren Kontext läßt sich jedenfalls ohne weiteres durchführen. Und auch die Übersetzung des ἁλίσκεσθαι, das bisher stets mit „in Gefangenschaft

[18] 4,24,7 = Bonwetsch GCS 1, 248,1 (ἐπειδὴ γὰρ οἱ Πέρσαι διεκράτησαν βασιλεύοντες ἔτη διακοσία τριάκοντα); 1,12,3 = Bonwetsch GCS 1, 66,22 (ἐβασίλευσαν τότε Βαβυλωνίοι); apokalyptische Vorstellungen im Anschluß an Daniel scheinen mir überhaupt diese Äußerung des Celsus eher veranlaßt zu haben als die von Andresen angeführte Justinstelle 1. *Apol.* 18,1 (*Logos und Nomos*, S. 362 sq.; vgl. Anm. 14).

[19] Daß Celsus gemeint haben sollte, ein Dyarchat müsse, trotz Herrschaftswechsel und allem was damit zusammenhängt, immer wieder von einem Dyarchat gefolgt werden, wird man ihm doch wohl kaum unterstellen wollen.

geraten" o.ä. wiedergegeben wurde, kann eine solche Schwierigkeit nicht darstellen. Denn abgesehen davon, daß diese Übersetzung auch unter Beibehaltung der Dyarchatsthese nicht glücklich war (warum sollte die Herrschaft der jeweils regierenden Kaiser ausgerechnet immer durch Gefangennahme enden?), gibt es im Ἀληθὴς λόγος zumindest noch eine Stelle,[20] in der dieses Wort in dem weiteren Sinne von „durch sein Schicksal ereilt werden" o.ä. wiederzugeben ist.

4. Ergebnis

Kurz zusammengefaßt ergibt sich nach dem bisher Gesagten folgendes Resultat: Eine gesicherte Datierung des Ἀληθὴς λόγος läßt sich auf Grund der Andeutungen des Celsus über seine zeitgenössische Regierungsform nur dann geben, wenn die sich widersprechenden Singular- und Pluralaussagen befriedigend erklärt werden können. Eine erneute Untersuchung der in Betracht kommenden Stellen und des Kontextes von 8,71 zeigte, daß das οἱ νῦν βασιλεύοντες ἡμῶν entgegen der landläufigen Meinung nicht auf die regierenden Kaiser, sondern auf die Römer als Herrschervolk zu beziehen ist. Damit ist diese Schwierigkeit gelöst, doch ist 8,71 für die Datierung des Ἀληθὴς λόγος fortan nicht mehr verwendbar. Die verbleibenden Aussagen, soweit sie als relevant zu bezeichnen sind, geben den Eindruck, als sei das Werk während eines Monarchats geschrieben. Freilich muß gleich hinzugesetzt werden, daß diese Aussagen nicht in der Weise gepreßt werden können, wie das bei 8,71 in traditioneller Auffassung möglich war. Sie sind daher nur dann aussagekräftig, wenn sie durch andere Aussagen gestützt werden können. Wie schwierig diese zu finden sind, hat die lange Diskussion über die Frage gezeigt. Vielleicht kann die Arbeit von Schwartz,[21] der von der Hypothese ausgeht, daß Lukian für seine Christenbeschreibungen sich aus Celsus dokumentiere und von da aus zu der Überzeugung gelangt, die Schrift des Celsus müsse kurz nach 160 geschrieben sein,[22] in dieser Beziehung als neuer Ansatz gewertet werden. Ob das von ihm bisher beigebrachte Material dafür ausreicht, muß allerdings offen bleiben. Auch die These Andresens, daß der Ἀληθὴς λόγος eine Antwort auf die Apologien Justins darstelle, könnte die Datierungsfrage auf eine neue

[20] Sc. 8,45; im Sinne von „gefangen genommen werden" steht es dagegen 4,79 und 8,41.

[21] J. Schwartz, Du Testament de Lévi au Discours véritable de Celse, *Revue d'hist. et de phil. rel.* 40 (1960) 126–145.

[22] S. 137.

Basis stellen. Gerade wenn Andresens These richtig ist, würde ich allerdings meinen, daß das Werk des Celsus knapp 2 Jahrzehnte früher erschienen ist als man bisher annahm, da die von Andresen so betonte polemische Situation nach einer gewissen Aktualität verlangt.[23]

44 Münster i.W., Universitätsstraße 13–17

[23] Der Einwand, auch Origenes habe seine Widerlegungsschrift erst lange nach dem Erscheinen des Ἀληθὴς λόγος verfaßt, ist kein stichhaltiges Gegenargument. Origenes schreibt nicht spontan, sondern nach Aufforderung durch Ambrosius. Die polemische Situation ist hier nicht in derselben Weise gegeben. Auch bei den Gegenschriften gegen Porphyrius und Julian ist die Situation eine völlig andere.

Vigiliae Christianae 26 (1972) 112-116; © *North-Holland Publishing Company*

BIBLICAL CITATIONS AND THE AGRAPHON IN PSEUDO-CYPRIAN'S LIBER DE MONTIBUS SINA ET SION

BY

J. EDGAR BRUNS

Pseudo-Cyprian's *Liber de montibus Sina et Sion*[1] contains an agraphon which has received scant attention in recent times.[2] It reads: *Ita me in vobis videte, quomodo quis vestrum se videt in aquam aut in speculum.*[3] The saying is stated to have been drawn from 'the letter of John his (i.e. Christ's) disciple to the people', *epistula Johannis ad populum.* Since no such 'saying of the Lord' appears in any of the canonical books ascribed to 'John', Zahn, seventy years ago, suggested that an apocryphal letter emanating from the pen of pseudo-Leucius and attached to the same writer's *Acts of John* may be the source of this dominical logion.[4] We shall have reason to conclude that there may be some connection between the agraphon and the Leucian *Acts of John* but not the one suggested by Zahn.

Any new attempt to identify this agraphon must begin with an evaluation of the methodology employed by the writer who cites it. As we would expect in a document which aims to show that the superiority of the new dispensation was (allegorically) taught in the Old Testament, there are many direct and indirect citations of the biblical text (Old and New Testaments). Hartel lists 33, not always correctly,[5] but there are more.[6] The first thing to be noted is that in all but two instances, our

---

[1] *Cypriani opera*, C.S.E.L. III, 3 (Vienna 1868) pp. 104–119. The work is anterior to 250 A.D.

[2] It is not noticed, e.g. by J. Jeremias in his *Unbekannte Jesusworte* (Gütersloh 1951. English translation with Addenda: *Unknown Sayings of Jesus*, London 1958) nor by M. R. James in *The Apocryphal New Testament* (Oxford 1955). R. Dunkerley calls attention to it in *Beyond the Gospels* (London 1957) p. 118.

[3] *Videte* may be read as imperative or indicative.

[4] Th. Zahn, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons* VI (Leipzig 1900) pp. 195–197.

[5] E.g. c. 4 (p. 109) Jn 2, 19–20 is cited as Matt. 26, 45.

[6] C. 9 (p. 113) Jn 19, 19–20 is not noticed nor, in the same chapter (p. 115) Ps 39, 9 (LXX).

author's citations are *identifiable Scripture*. Apart from the agraphon in question there is only one other reference about which there can be any uncertainty; this appears in c.4. (Hartel p.108): *invenimus in scripturis, per singulos cardines orbis terrae esse a conditore mundi quattuor stellas constitutas in singulis cardinibus*. This may allude to Enoch 82, 10–20; it is, in any case, apocryphal – a fact to be borne in mind. The second thing to be noted is the author's custom of varying the formulas with which he introduces the biblical texts. He has three distinctive modes: (1) introduction by way of reference to the person or persons speaking in the text, e.g., "Jesu dicente", "dicente angelo ad Rebeccam", "Judaei dicentes", etc. (2) Introduction by way of reference to the sacred text in general, e.g., "sicut scriptum est", "invenimus in scripturis", "item scriptum est", etc. (3) Introduction by way of reference to a *specific work* or to a *specific author*, e.g., "in evangelio cata Johannem scriptum est", "in psalmo primo", "dicente Salomone", "Apostolo Paulo dicente", etc. Sometimes it is simply "alius propheta in spiritu dicit" or "dicente propheta" or "implevit propheticum dictum", phrases which fall between the second and third categories but which, in effect, should be grouped with those in the second.

Of the texts quoted almost a fourth are from the Johannine corpus (Jn 1,17; 2,19–20; 7,7; 7,37–38; 15,1; 19,19–20; Apc 21,2). The only other authority quoted as often (eight times) is the psalter. For the most part his citations are accurate, i.e. they give a Latin text which exactly represents the original Greek of either Testament.[7] In this category belong his quotations of Jn 1,17; Gn 25,23; Ex 16,4; 1 Cor 1,23ff; Jn 7,37–38; Ps 1,3. There are a few citations which are accurate in terms of wording but in which Ps-Cyprian has either made transpositions (e.g., c.7, Wis 2,18–20 for which he gives the verse order 19.18.20) or omissions of one or more words (the concluding citation of Is 42,1–4). Finally, there are a series of citations which, for one reason or another, must be termed inaccurate: he interpolates (e.g., c.2, Jn 7,7 *odit me saeculum* quia et ego illum, *quia mala facta sunt facta illius*); he substitutes (c.4, Is 40,12, *caelum* for *aquas*; Jn 2,19–21, *Pharisaei* for *Judaei*); he conflates (c.4, Is 40,12 is joined to Gn 2,7 and Gn 1,27; in c.8 Mt 27,29.40.49 is combined with Jn 8,18) and he changes the person of the verb (c.4

[7] We prescind from the question of whether the author was using a Latin translation or knew Greek. Should we make anything of his "*cata* Johannem scriptum" in c.1?

Is 40,12 *mensus sum* for *mensus est*; *confinxi* for *confinxit*, *comprehendi* for *comprehendit* and in the same chapter, when quoting Jn 2,19–21, *suscitabit* for *suscitabis*). In one citation, the conflation of Mt 29 and Jn 8 noted above, the textual weaving is done in such a way as to give a sense different from the original: *Ave rex Iudaeorum, ubi est pater tuus? Veniat et eliberet te de cruce.* In this presentation it is the Father who is allowed to come and deliver whereas in the gospel text it is, of course, Elijah. At the same time there is fidelity to the spirit of the text (cf. Mt 27,43).

It is perhaps to be noted that none of Ps-Cyprian's "inaccurate" citations are introduced by the third type of introductory formula described above, which suggests that he may have drawn solely from memory in writing them down, or that he felt free to adapt when not formally citing, or both. On the other hand, "formal" citations are not always *exactly* reproduced (as with Wis 2,18–20 introduced by "dicente Salomone" or Is 42,1–4, introduced by "Esaias propheta cecinit dicens"). In this respect, the agraphon, as it stands, is unlike anything in the existing Johannine corpus. It is, however, as Zahn pointed out, very similar to a passage in the Leucian *Acta Johannis* (95–96):[8]

> I am a lamp (λύχνος εἰμί) to you who see me. Amen
> I am a mirror (ἔσοπτρόν εἰμι) to you who know me. Amen
> I am a door (θύρα εἰμί) to you who knock on me. Amen
> I am a way (ὁδός εἰμι) to you the traveller.
> Now, if you follow my dance, see yourself in me who am speaking.

The verbal parallels with the agraphon are striking, but there is a reversal of the statement made in the latter. There, Jesus bids the disciples to see Himself in *themselves*; here the disciple is bidden to see himself in Jesus. In the agraphon neither the disciple nor Jesus is the mirror, but the way in which one sees in a mirror is used as an illustration of the way in which the disciple recognizes Jesus in himself. Here Jesus is the mirror in which the disciple sees not Jesus but himself. The agraphon reflects such Johannine theology as is to be found, e.g., in Jn 14,19–20, while this passage has Gnostic overtones implying that the individual soul is identical with the divine essence which it must learn to recognize as itself.

---

[8] M. Bonnet, *Acta Apostolorum Apocrypha* 1,2 (Darmstadt 1959) p. 198. E. Hennecke-W. Schneemelcher, *New Testament Apocrypha* 2 (English) transl. by R. McL. Wilson, London 1965) p. 230.

However, it is much more to our purpose to note that the composer of this hymn uses Johannine imagery and vocabulary throughout this passage. We read a series of autodoxologies (significant in itself) of which three are certainly derived from Johannine writings: lamp (Apc 21,23); door (Jn 10,9); way (Jn 14,6). The verbs 'to see', 'to know' and even 'to knock' (Apc 3,20) are also very Johannine. These observations suggest, to say the least, that the author of the *Acta* has drawn the remaining image of *mirror* from another writing to which the name of John was attached.

Ps-Cyprian describes his citation as coming from the *epistula Johannis discipuli sui ad populum.* The word *populus* appears frequently in this work, twenty three times to be precise. It is used most often (by the author and in his quotations) of the Jews, once of the Gentiles, and a few times of the *plebs dominica*, the Lord's people, i.e., the Church. It is in this last sense, surely, that we are to understand *epistula Johannis ad populum*, a letter of John to the Christian community. Such a designation would suit both 1 and 2 John.[9] Yet it is scarcely possible to find anything in these two epistles reminiscent of the agraphon. A combination of 1 Jn 3,2 and 1 Jn 4,17 ("we will see him as he is ... as is he, so also are we") yields something of the same order but it is too far removed from the phrasing of the agraphon to merit serious consideration. What, then, are the possibilities? If we allow for a certain measure of inconsistency in Ps-Cyprian's method of using his "proof-texts" (and the document is not long enough to preclude the likelihood of such a lapse) the agraphon might be regarded as a conflation of Jn 14,19–20 (you see me ... in yourselves) and Jas 1,23 (such a one is like a man looking at his face in a mirror), in which case the reference to *epistula* might also be explained. However, we must rule out this possibility for the same reason that we have to reject any hypothetical paraphrase of such passages as 1 Jn 3,2 and 1 Jn 4,17: there is no reference to *Jesus* as a mirror in any of these texts, and this is *crucial* to Ps-Cyprian's argument: *ipso nos instruente et monente in epistula Johannis discipuli sui ad populum ... et* confirmavit *Salomonicum dictum de se: quis est speculus immaculatus patris.* The text our author culls from the "letter of John" establishes the correctness of Solomon's reference to Jesus as "the pure *mirror* of the Father". A second possibility is that the agraphon is taken from some

[9] It may not be irrelevant to note that the Latin text of 2 Jn 1 used by Cassiodorus in his *Complexiones*, read: *Joannes senior electae dominae et filiis ejus.*

non-canonical document attributed to John. There is, we know, one certain citation in the *De montibus* from an apocryphal source. It would be rash, however, to conclude that the source here is the Leucian *Acta* for independently of any discussion as to the date of these *Acta* and their availability to Ps-Cyprian,[10] we have seen that the relevant passage in the *Acta* appears itself to have been put together from "Johannine" formulae, thereby suggesting the pre-existence of a Johannine or pseudo-Johannine *Urschrift* in which Jesus is called a mirror. The final possibility is that the agraphon, or something closely resembling it, derives from a lost letter of John.[11]

University of Toronto, St. Michael's College

[10] The date of the Leucian *Acta* is uncertain. Older authorities placed them in the second century; more recently they have been assigned a date in the 4th century. Cf. Hennecke-Schneemelcher, *op.cit.*, pp. 189–193. It is then, conceivable, that ps-Leucius knew of the *epistula Johannis ad populum* or of *de montibus Sina et Sion*. W. C. Van Unnik, on the other hand (A Note on the Dance of Jesus in the "Acts of John", *Vig.Christ* 18 [1964] pp. 1–5, and art. Johannesakten in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* [Tübingen 1959] Bd. III Sp. 821–2) attributes the Acts to a second century author.

[11] 3 Jn, 9 testifies to the existence of a letter not now extant, if we are to accept the interpretation of most exegetes. H. J. Bardsley claimed that 1 Clement 49 contained the debris of a lost epistle of John (*Reconstructions of Early Christian Documents* [London 1935] 398–9). There are still many unanswered questions relative to the textual transmission of the Johannine epistles which require separate treatment.

Vigiliae Christianae 26 (1972) 117–129, © *North-Holland Publishing Company*

UN ASPECT DE LA POLEMIQUE PAIENNE A LA FIN DU IIIe SIECLE: LE VOCABULAIRE CHRETIEN DE PORPHYRE

PAR

JEANNE-MARIE DEMAROLLE

Le traité *Contre les Chrétiens* de Porphyre, le philosophe néo-platonicien, représente une étape importante dans l'évolution de la polémique païenne,[1] les arguments sur lesquels il repose ayant été maintes fois repris par les détracteurs du christianisme. Composé vers 270 ou 271,[2] il allie au refus de la plupart des calomnies populaires contre la religion chrétienne un souci d'exégèse approfondie, ainsi qu'une connaissance assez solide des réalités de l'Eglise du temps.

Cet ouvrage a suscité, depuis les éditions d'A. von Harnack,[3] bien des études concernant le conflit doctrinal qu'il illustre.[4] C'est d'une autre façon que nous voudrions aborder le témoignage du disciple de Plotin: Porphyre a-t-il connaissance de la terminologie chrétienne, quelle attitude adopte-t-il à son égard? En effet, bien que la langue des chrétiens se soit beaucoup moins différenciée de la langue courante dans le monde grec que dans le monde latin, elle n'allait pas sans une terminologie particulière, qui présentait bien des difficultés pour les non-chrétiens. N'oublions pas le soin avec lequel Justin expliquait des termes comme

---

[1] P. de Labriolle, *La réaction païenne* (Paris 1934) 223–301.

[2] A. Cameron, The date of Porphyry's Κατὰ Χριστιανῶν, *CQ* 17 (1967) 382–384.

[3] Répertoire édité en 1916 pour les Abhandlungen de l'Académie de Berlin: *Porphyrus „Gegen die Christen", 15 Bücher, Zeugnisse und Referate.* Cinq autre fragments du *Contre les Chrétiens* ont été publiés par A. von Harnack en 1921 in *Sitz.-Ber. de l'Académie de Berlin.* D'autres fragments ont encore été identifiés depuis, voir plus particulièrement: P. Nautin, Trois autres fragments du livre de Porphyre Contre les Chrétiens, *RBibl* 57 (1950) 408–416, F. Altheim et R. Stiehl, Neue Bruchstücke aus Porphyrios Κατὰ Χριστιανῶν, *Gedenkschrift Rhode* 23–38, ainsi que D. Hagedorn–R. Merkelbach, Ein neues Fragment aus Porphyrios „Gegen die Christen", *VChr*, 20 (1966) 86–90.

[4] Citons parmi les études récentes: M.W. Anastos, Porphyry's Attack on the Bible, in *The classical tradition*, Literary and historical studies in honor of H. Caplan (Cornwell University Press 1966) 421–451.

ἀπόστολος ou βάπτισμα. L'emploi, dans le *Contre les Chrétiens*, de certains termes techniques chrétiens a évidemment permis à von Harnack[5] de situer l'auteur des objections païennes réfutées par Macarius Magnès dans l'*Apocriticus* comme appartenant au dernier tiers tiers du IIIe s. Mais il présente un autre intérêt: définir ce que pouvait être le vocabulaire chrétien d'un polémiste païen, c'est aussi tenter, à travers un problème de langage, une approche du conflit qui opposait le paganisme et le christianisme au sein de l'hellénisme tardif. S'il est vrai que « les limites de mon langage signifient les limites de mon propre monde »,[6] dans quelle mesure les païens pouvaient-ils « comprendre » les chrétiens? Celui qui ne connaît pas la langue de son adversaire peut-il prétendre saisir sa pensée? Celui qui comprend la langue de son adversaire, qui est à même de l'utiliser – ne serait-ce que partiellement – n'a-t-il pas déjà appréhendé une réalité qui lui était jusqu'alors totalement étrangère? En outre, l'emploi d'une terminologie chrétienne nous paraît s'inscrire, en ce qui concerne le conflit entre le christianisme et l'hellénisme, dans un contexte plus intéressant chez Porphyre que chez les deux autres grands « apologistes » païens, Celse et l'Empereur Julien: Porphyre écrit à la fin du IIIe s., quand le christianisme est tout près de la victoire définitive, quand il a connu une expansion décisive par rapport à ce qu'il était à l'époque du *Discours Vrai*; ces progrès ont-ils entraîné un enrichissement du vocabulaire chrétien dans la polémique païenne, de Celse à Porphyre? D'autre part, le disciple de Plotin n'a pas connu le christianisme en tant que fidèle, contrairement à l'Empereur Julien: le *Contre les Chrétiens* témoigne ainsi avec plus de force et d'« innocence » des problèmes posés aux polémistes païens par l'approche linguistique de la réalité chrétienne, d'autant que Julien n'a volontairement usé du vocabulaire chrétien qu'avec une extrême réserve.[7]

Comment se définit le vocabulaire chrétien de Porphyre, quelle attitude adopte-t-il à son égard, c'est ce que nous allons tenter d'étudier.

Trois remarques préliminaires nous semblent s'imposer, avant même de présenter le corpus du vocabulaire chrétien de Porphyre.

Notre relevé peut d'autant moins prétendre être exhaustif que nous

[5] A. von Harnack, *Kritik des Neuen Testaments von einem griechischen Philosophen des 3. Jahrhunderts*, TU 37 (1911) 107–108 n. 1.

[6] L. Wittgenstein, *Tractatus Logicus Philosophicus* (1918).

[7] G.J.M. Bartelink, L'Empereur Julien et le vocabulaire chrétien, *VChr.* 11 (1957) 37–48.

sommes en possession seulement de fragments du *Contre les Chrétiens* – mais il en est certes de même des traités de Celse et de Julien – et nous ne saurions ainsi trop nous méfier des généralisations arbitraires.

Nous n'avons pris en considération que les termes chrétiens utilisés par Porphyre dans le cours de sa réfutation et en dehors des textes scriptuaires qu'il cite littéralement; ces citations permettent d'établir la « Bible » du polémiste néo-platonicien, mais en ce qui concerne le vocabulaire, elles relèvent de la « copie », plus que de l'« emploi » de termes chrétiens.

Enfin, bien des termes chrétiens communs n'étaient pas utilisés par les auteurs chrétiens eux-mêmes, ce qui limite la portée des comparaisons entre les termes chrétiens attestés chez Porphyre, le vocabulaire des Pères grecs et le vocabulaire chrétien tel qu'on le trouve dans les actes des Martyrs ou les hagiographies.

Le vocabulaire chrétien de Porphyre peut être étudié à un triple point de vue: celui de la nature grammaticale des termes employés, celui des centres d'intérêt autour desquels il s'ordonne, celui enfin de la fréquence plus particulière de tel ou tel mot, de telle ou telle expression.[8]

Dans sa sécheresse numérique, le simple relevé des termes grecs pris par Porphyre dans une acception chrétienne laisse apparaître un net déséquilibre de son lexique: les substantifs prédominent largement – 51 au total sont employés au moins une fois –, tandis que les verbes – 8 – et les adjectifs – 7 – occupent une place plus restreinte. S'il est vrai que ce déséquilibre rappelle en partie celui qu'on retrouve globalement dans le grec chrétien comparé à la langue commune, il correspond aussi à une orientation générale de la polémique dans le *Contre les Chrétiens*. On l'a bien souvent répété, pour exprimer l'action, « le verbe demeure la forme par excellence »;[9] les rares verbes employés par Porphyre dans un sens chrétien se rapportent précisément soit à un acte liturgique, βαπτίζειν,[10] ἐπικαλεῖν,[11] soit au récit des actions de Jésus et des Apôtres θαυματοποιεῖν,[12] soit enfin à des notions abstraites fondamentales comme προσδοκῶ.[13] La prédominance des substantifs peut traduire parallèle-

[8] L'index d'Harnack dans l'édition (1916) du *Contre les Chrétiens* fournit un point de départ pour le relevé lexicologique mais il n'est pas complet. Dans nos références, la mention « Harnack n°... » renvoie aux fragments tels qu'ils sont numérotés dans le répertoire de 1916.

[9] F. Brunot, *La pensée et la langue* (Paris 3ème éd. 1965) 210.

[10] Macar. IV,19 (Harnack n° 88).

[11] Macar. IV,19 (Harnack n° 88).

[12] Macar. III,30 (Harnack n° 27).

[13] Macar. IV,4 (Harnack n° 36).

ment un champ plus large et une orientation plus abstraite et plus statique de la polémique.

En fonction de leur sens, les termes chrétiens repris dans le *Contre les Chrétiens* reflètent trois thèmes principaux: les fondements scriptuaires de la religion chrétienne, ses aspects dogmatiques, la vie de la communauté à la fin du IIIe s.

Contrairement à Celse, Porphyre nomme ses sources scriptuaires le plus souvent avec grande précision. Porphyre ne connaît pas διαθήκη pour désigner la collection biblique; il emploie indifféremment γραφαί[14] comme le faisaient les chrétiens avant d'utiliser διαθήκη ou γραφή,[15] alors que ce terme était plutôt réservé à un livre scriptuaire en particulier. Conformément à la tradition chrétienne, il distingue la Loi et l'Evangile.[16] La Loi se rapporte toujours à l'ensemble de l'Ancien Testament dont seul le Deutéronome est cité nominalement,[17] tandis que εὐαγγέλιον désigne toujours, sous la plume du disciple de Plotin, l'ensemble du Nouveau Testament; ce terme est employé soit au singulier,[18] soit, mais c'est plus rare, au pluriel.[19] Si Porphyre prend bien à partie les Evangélistes – οἱ εὐαγγελισταί,[20] Ματθαῖος et Μάρκος,[21] Λουκᾶς, Ἰωάννης[22] – il ne mentionne jamais leurs écrits de façon spécifique. Il n'en est pas de même pour Paul; il parle de ses ἐπιστολαί,[23] il se réfère à l'Epître aux Corinthiens.[24] Le *Contre les Chrétiens* comprend aussi des références aux Πράξεις τῶν Ἀποστόλων[25] ainsi qu'à un écrit apocryphe l'Ἀποκάλυψις τοῦ Πέτρου,[26] également étudié par Clément d'Alexandrie.[27] Notons enfin que Porphyre n'ignore pas l'expression γέγραπται,[28] formule typique chez les écrivains chrétiens pour introduire une citation scriptuaire.

Ce premier aspect du lexique de Porphyre témoigne d'un souci de précision scientifique qui est en fait imposé par le progrès critique de l'exégèse de Celse à Porphyre.

Un certain nombre d'autres termes correspondent à des notions fon-

---

[14] Euseb. *Hist. eccl.* VI,19 (Harnack n° 39); Macar. IV,19 (Harnack n° 8).
[15] Macar. IV,21 (Harnack n° 76).
[16] Macar. III,31 (Harnack n° 28).
[17] Macar. IV,19 (Harnack n° 52).
[18] Par ex. Macar. II,15 (Harnack n° 72).
[19] Macar. III,19 (Harnack n° 23).
[20] Macar. II,12 (Harnack n° 15).
[21] Macar. II,12 (Harnack n° 15).
[22] Macar. III,4 (Harnack n° 49).
[23] Macar. III,36 (Harnack n° 33).
[24] ἐν τῇ πρὸς Κορινθίους ἐπιστολῇ: Macar. III,36 (Harnack n° 33).
[25] Macar. III,30 (Harnack n° 27).
[26] Macar. IV,6 (Harnack n° 89).
[27] Clem. Alex. *Ecl.* 48,1 (GCS 17,150).
[28] Macar. IV,9 (Harnack n° 52); Macar. III,32 (Harnack n° 29).

damentales du christianisme, qu'elles soient générales ou plus particulièrement christologiques.

Le vocabulaire dogmatique de Porphyre reprend aussi bien des termes isolés que des expressions consacrées. On relève ainsi ἄγγελος,[29] ἀπόστολος,[30] δόγμα,[31] ὁ δίκαιος,[32] εἰρήνη,[33] εὐαγγελιστής,[34] σκάνδαλον,[35] τέλος[36] au sens de la fin du monde, διάβολος[37] traduction grecque de l'hébreu, mais Σατᾶν est lui aussi employé par Porphyre.[38] Κτίσις est utilisé pour désigner l'univers tout entier.[39] Προσδοκῶ[40] et καλῶ[41] reprennent respectivement avec exactitude les nuances de l'attente et de l'appel chrétiens.

Dieu lui-même est présenté comme ὁ κτίσας,[42] ὁ κριτής,[43] οὐρανοῦ καὶ γῆς πατήρ.[44] Quelques qualificatifs utilisés par les écrivains chrétiens se trouvent aussi chez Porphyre: ἀπαθής[45] – qui avait d'ailleurs déjà été employé par les stoïciens –, ἄφθαρτος,[46] que les auteurs chrétiens réservent plutôt au Christ ou à Dieu alors que Porphyre l'applique aux anges, λυπούμενος.[47]

Assez nombreuses sont aussi des formules consacrées dans l'usage chrétien: γένεσις τοῦ κόσμου,[48] bien que les chrétiens se contentent généralement de γένεσις seul; χαρίσματα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ,[49] πλούσιοι καὶ πένητες;[50] ἀνάστασις τῶν νεκρῶν;[51] κρῖναι τους ζῶντας τε καὶ νεκρούς;[52] ζωὴ αἰώνιος;[53] πνεῦμα ἅγιον;[54] χάρις καὶ πίστις.[55] Le pluriel οὐρανοί n'était pas complètement négligé en grec classique, mais c'est bien dans un sens chrétien que le polémiste païen l'emploie, soit isolément,[56] soit dans les expressions κλειδία τῶν οὐρανῶν[57] et βασιλεία τῶν οὐρανῶν.[58]

---

[29] Macar. IV,21 (Harnack n° 76).
[30] Macar. IV,19 (Harnack n° 88).
[31] Macar. IV,19 (Harnack n° 88).
[32] Macar. IV,10 (Harnack n° 87).
[33] Macar. II,7 (Harnack n° 51).
[34] Macar. II,12 (Harnack n° 15).
[35] Macar. III,19 (Harnack n° 23).
[36] Macar. IV,3 (Harnack n° 13).
[37] Macar. II,16 (Harnack n° 71); Macar. II,15 (Harnack n° 72).
[38] Macar. III,19 (Harnack n° 23).
[39] Macar. III,4 (Harnack n° 49).
[40] Macar. IV,4 (Harnack n° 36).
[41] Macar. IV,10 (Harnack n° 87).
[42] Macar. III,32 (Harnack n° 29); Macar. IV,1 (Harnack n° 34).
[43] Macar. IV,6 (Harnack n° 89).
[44] Macar. IV,7 (Harnack n° 90a).
[45] Macar. II,16 (Harnack n° 71); Macar. IV,21 (Harnack n° 76).
[46] Macar. IV,21 (Harnack n° 76).
[47] Macar. III,7 (Harnack n° 61); Macar. IV,1 (Harnack n° 34).
[48] Macar. IV,24 (Harnack n° 94).
[49] Macar. IV,7 (Harnack n° 90a).
[50] Macar. III,5 (Harnack n° 58).
[51] Macar. IV,2 (Harnack n° 35).
[52] Macar. IV,19 (Harnack n° 88).
[53] Macar. III,15 (Harnack n° 69).
[54] Macar. III,36 (Harnack n° 33).
[55] Macar. IV,4 (Harnack n° 36).
[56] Macar. III,5 (Harnack n° 58).
[57] Macar. III,22 (Harnack n° 26).
[58] Macar. III,5 (Harnack n° 58).

Quant au vocabulaire proprement christologique, il tient une place qui n'est pas négligeable dans ce lexique.

Le Christ lui-même est généralement appelé par Porphyre soit ὁ Ἰησοῦς,[59] soit ὁ Χριστός,[60] mais on ne trouve jamais le nom de Jésus-Christ. L'entourage du Christ apparaît quelque peu: les disciples sont οἱ μαθηταί le plus souvent[61] et plus rarement οἱ γνώριμοι[62] qui est moins fréquent chez les écrivains chrétiens également. La Vierge n'est mentionnée qu'une fois et seulement par référence au Christ: elle est ἡ τεξαμένη τὸν Ἰησοῦν.[63] Jésus est souvent présenté comme ὁ διδάσκαλος[64] – c'est à vrai dire la seule épithète élogieuse de Porphyre à son égard – et le polémiste a pu être influencé par les écrits d'Origène et de Clément d'Alexandrie chez qui une telle appellation du Christ est très courante. Le Christ est aussi dans le *Contre les Chrétiens* ὁ κύριος;[65] comme dans le *Discours Vrai*, παῖς θεοῦ revient beaucoup plus souvent[66] que ὁ υἱός[67] pour situer le Christ dans la Trinité.

Porphyre écrit aussi une fois θεὸς λόγος ὁ Χριστός.[68] Parlant de la venue du Christ, le polémiste use de ἐπιδημία;[69] Celse avait aussi appliqué ἐπιδημεῖν aux apparitions des anges;[70] s'il est vrai que les Grecs réservaient les mots de cette famille aux épiphanies des dieux, on les rencontre aussi chez bien des écrivains chrétiens, aves la même référence que chez le philosophe néo-platonicien.[71] Le mystère de l'Incarnation est présent dans la formule typique ἄνθρωπος γενόμενος.[72] C'est enfin l'attente de la seconde parousie qui est traduite à bon escient par ἀποκατάστασις[73] et par ἔλευσις.[74] Quelques rares aspects de la vie du Christ transparaissent dans ἀγωνία,[75] πάθος,[76] τὸ παθεῖν.[77] Porphyre, ironisant sur le sens même du message de Jésus s'exprime ainsi: il est venu, dit-il, pour τὸν τῆς ἀληθείας παραδίδοναι κανόνα;[78] chez Porphyre κανών

---

[59] Par ex. Macar. III,20 (Harnack n° 24).

[60] Par ex. Macar. III,6 (Harnack n° 55).

[61] Macar. III,6 (Harnack n° 55).

[62] Macar. III,2 (Harnack n° 62).

[63] Macar. III,36 (Harnack n° 33).

[64] Macar. III,15 (Harnack n° 69).

[65] Macar. IV,21 (Harnack n° 76).

[66] Par ex. Macar. III,18 (Harnack n° 48) et Macar. III,2 (Harnack n° 62).

[67] Macar. IV,7 (Harnack n° 90a).

[68] Macar. III,3 (Harnack n° 68).

[69] Macar. IV,10 (Harnack n° 87).

[70] Orig. *C. Cels.* V,54.

[71] Orig. *fr.28 in Jerem.*

[72] Toutefois ce terme est douteux, car il est extrait de l'ouvrage de Methodius d'Olympe (cf. Harnack n° 84) où le texte de Porphyre n'est pas recopié littéralement.

[73] Nemesius, *De natura hom.* 38 (Harnack n° 90b).

[74] Macar. IV,4 (Harnack n° 36).

[75] Macar. III,2 (Harnack n° 62).

[76] Macar. II,12 (Harnack n° 15).

[77] Macar. II,14 (Harnack n° 64).

[78] Macar. III,5 (Harnack n° 58).

garde encore le seul sens de « règle » – il est précisé ici règle de la vérité – comme chez Origène ou chez Eusèbe,[79] mais la même expression exactement signifiera, un siècle plus tard, sous la plume d'Isidore de Péluse, le canon biblique.[80]

Vu sous cet angle plus spécifiquement dogmatique, le lexique chrétien du disciple de Plotin nous semble présenter peu de nouveautés et peu d'originalité: tous les termes – réserve faite des épithètes (cf. n. 45, 46, 47) – se trouvaient déjà dans le *Discours Vrai*; bien plus, Celse employait quelques termes qui n'ont pas été repris par Porphyre, tel par exemple σωτήρ.[81] Mais en ce qui concerne la vie de la communauté chrétienne à la fin du IIIe s., le vocabulaire du polémiste fait preuve d'une bien plus grande richesse. Il est au fait des diverses catégories entre lesquelles se répartissent les fidèles, des degrés de la hiérarchie sacerdotale, des principaux sacrements.

Critiquant la confession de Pierre comme fondement de l'église, Porphyre écrit à juste titre ἐκκλησία[82] pour nommer la communauté née de la parole du Christ, et il situe exactement ses membres en tant que ἀδελφοί.[83] Le vocable Χριστιανός recouvre dans le *Contre les Chrétiens* l'ensemble des adeptes de la nouvelle religion,[84] baptisés ou simples catéchumènes. Mais Porphyre oppose aussi en connaissance de cause οἱ πιστοί[84] et οἱ κατηχούμενοι;[85] toutefois, il arrive que πιστός soit simplement synonyme de chrétien au sens large.[86] Il en est de même de *fidelis* dans certains canons du Concile d'Elvire.[87] Bien que Porphyre n'emploie nulle part dans son traité παρθένος, il se réfère aux vierges chrétiennes dans ses allusions à « celles qui se vantent de leur virginité ».[88] Porphyre décrit aussi les occupations des « veuves », mais il se contente du terme général γυναῖκες[88a] et n'utilise pas le terme propre.

Au-dessus des fidèles, Porphyre situe exactement les deux degrés principaux de la hiérarchie ecclésiastique: il ne mentionne pas les diacres, mais il connaît ἐπίσκοπος[89] et πρεσβύτερος.[90] La dignité épiscopale est justement désignée soit par ἐπισκοπή,[91] soit par προεδρία;[92] bien que

---

[79] Orig. *De princ.* IV,2,9 et Euseb. *Histor. eccl.* VI,2,25.

[80] Isid. Pel. *Epist.* 1,4,115 (PG. 78, 1185).

[81] Orig. *C. Cels.* II,9.

[82] Macar. III,19 (Harnack n° 23).

[83] Macar. II,8 (Harnack n° 53).

[84] Macar. IV,10 (Harnack n° 87).

[85] Canon 51 in C.J. Héfélé, *Hist. des Conciles*, I,1 (Paris 1906) 250.

[86] Macar. III,22 (Harnack n° 26).

[87] Macar. III,22 (Harnack n° 26).

[88] Macar. III,5 (Harnack n° 33).

[88a] Macar. III,5 (Harnack n° 58).

[89] Macar. III,17 (Harnack n° 95).

[90] Macar. III,17 (Harnack n° 95).

[91] Macar. III,16 (Harnack n° 96).

[92] Macar. III,16 (Harnack n° 96).

ce dernier terme soit correct il n'est pas attesté dans la plus ancienne littérature chrétienne, mais seulement chez des écrivains plus tardifs.[93]

Deux sacrements apparaissent dans le lexique du polémiste: le baptême et l'eucharistie. Porphyre n'use pas de βάπτισμα mais il cite ἀπολούεσθαι,[94] βαπτίζεσθαι;[95] il fait aussi allusion à l'ἐπίκλησις,[96] mais il rapport celle-ci au seul nom du Christ, soit qu'il envisage le baptême marcionite, soit plus vraisemblablement ignorance de sa part. Quant à l'eucharistie, elle est évoquée par l'expression σὰρξ καὶ αἷμα.[97] C'est en critiquant l'efficacité du baptême que l'auteur du *Contre les Chrétiens* fait preuve d'une connaissance précise des termes techniques relatifs à la pénitence: il manie ainsi συγγνώμη,[98] ἁμαρτία,[99] ἁμαρτάνειν[100] et ἀπόλυσις.[101]

Une dernière expression complète ce vocabulaire relatif à la vie de la communauté chrétienne à la fin du IIIe s. Alors que Celse ignorait tout des lieux ce culte chrétiens, Porphyre s'indigne de voir les Chrétiens élever de «grands édifices où ils prient». Il reprend le terme d'οἶκος,[102] mais non l'ensemble ὁ τῆς ἐκκλησίας οἶκος; néanmoins, la phrase du polémiste rappelle exactement Eusèbe décrivant «les concours de la multitude dans les maisons des prières».[103] Même si ἐκκλησία peut désigner l'édifice où se tient le culte, dès la fin du IIIe s.[104], le vocabulaire de Porphyre reste vague et général; cette nouvelle acception d'ἐκκλησία n'était peut-être pas encore assez affirmée pour s'imposer au polémiste païen.

C'est essentiellement par cette rubrique d'«actualité» que le vocabulaire chrétien de Porphyre témoigne d'une originalité certaine. Exception faite des mots des familles de πίστις et de ἁμαρτάνειν les termes repris dans le *Contre les Chrétiens* au sujet de la vie de la communauté chrétienne ne se trouvent pas chez Celse; il faut voir là peut-être une orientation différente de la polémique et des choix faits par ces deux «apologistes» païens en face de la nouvelle religion, mais plus encore la conséquence des progrès incontestables accomplis par le christianisme au cours du IIIe s. Bien des termes chrétiens ont atteint des groupes de plus en plus larges, à tel point que des païens peuvent s'exclamer: «Ἀξιοῦμεν

---

93 *V. Aberc.* 1, éd. T. Nissen (Leipzig 1910) 5,1 et Greg. Naz. *Or.* 43,26 (PG. 36,532).

94 Macar. IV,19 (Harnack n° 88).

95 Macar. IV,19 (Harnack n° 88).

96 Macar. IV,19 (Harnack n° 88).

97 Macar. III,15 (Harnack n° 69).

98 Macar. IV,19 (Harnack n° 88).

99 Macar. III,21 (Harnack n° 25).

100 Macar. IV,19 (Harnack n° 88).

101 Macar. IV,19 (Harnack n° 88).

102 Macar. IV,21 (Harnack n° 76).

103 Euseb. *Histor. eccl.* VIII,1,5 (GCS 9,1,738).

104 *DACL* 4,2,2221.

ἰδεῖν τὸν τοῦ θεοῦ ἄνθρωπον»,[105] et Athanase de préciser: «tous l'appelaient ainsi.»

Le classement, en fonction de leur fréquence, des termes chrétiens usités par Porphyre donne des résultats bien décevants, et on ne saurait trop s'en étonner. Le *Contre les Chrétiens* ne comporte qu'un échantillonage réduit de vocables chrétiens et surtout, le même vocable est rarement employé à plusieurs reprises. En fait, s'il est encore possible, dans quelques cas, de définir les apparitions successives d'un mot – ses occurrences –, il est pratiquement impossible de déterminer ses co-occurrences – emploi de ce mot avec un autre mot – et, par voie de conséquence, son environnement. Rares sont donc les termes – si l'on excepte les noms propres de Pierre, Paul et des Evangélistes constamment et directement pris à parti par le polémiste – qui présentent plusieurs occurrences. Nous ne citons ici que ceux comportant au moins cinq occurrences:[106] Ἰησοῦς –15–, Χριστός –15–, κρίσις –5–, ἀνάστασις –5–, οὐρανοί –5–, εὐαγγέλιον –5–, πίστις et πιστεύειν –5–, ἄγγελος –5–. Il serait bien hasardeux d'extrapoler sur des bases aussi fragiles, mais ce relevé n'est quand même pas sans rappeler quelques tendances générales de l'œuvre de Porphyre: le scandale de Jésus pour le philosophe néo-platonicien, le souci constant pour le polémiste de se référer aux sources afin d'attaquer le christianisme sur son propre terrain – celui des Ecritures –, les préoccupations abstraites qui dominent l'ensemble du traité.

Quel est l'intérêt général de ce corpus du vocabulaire chrétien employé par Porphyre? D'une part ce corpus se compose essentiellement de néologismes sémantiques; Porphyre reprend seulement deux néologismes lexicologiques, χριστιανός et χριστιανικός. D'autre part ce corpus ne représente pas une évolution importante de la connaissance et de l'emploi des vocables chrétiens par les défenseurs du paganisme au cours du siècle qui sépare le *Discours Vrai* du *Contre les Chrétiens*. Certes, et nous l'avons déjà noté, le vocabulaire de Porphyre est beaucoup plus fourni que celui de Celse en ce qui concerne tant les écrits bibliques que la vie contemporaine de l'Eglise; il est aussi plus juste: alors que Celse hésite entre βιοτὴ αἰώνιος et ζωὴ αἰώνιος,[107] Porphyre n'emploie que ζωὴ αἰώνιος comme les écrivains chrétiens.[108] Mais, ces réserves faites, le vocabulaire

[105] Ath. *V. Anton.* (PG. 26,941C).

[106] Le chiffre entre tirets précise le nombre d'occurences.

[107] Orig. *C. Cels.* II,77 et Orig. *C. Cels.* IV,23.

[108] Voir A. von Harnack, *Die Terminologie der Wiedergeburt und verwandter*

chrétien des deux polémistes – et ce trait est plus accusé dans le *Discours Vrai* que dans le *Contre les Chrétiens* – frappe par son caractère essentiellement abstrait; ce sont souvent aussi les mêmes termes ou les mêmes expressions qui se retrouvent sous la plume de Celse et sous celle du disciple de Plotin.[109] A vrai dire, l'étude du vocabulaire ne permet pas de ratifier entièrement les jugements qui insistent sur l'originalité du *Contre les Chrétiens*,[110] chez l'un comme chez l'autre polémiste l'information concernant le christianisme semble avoir été puisée pour la plus large part à des sources livresques.

Mais un certain nombre d'expressions restent en marge de ce corpus, soit qu'en dépit de leur résonance chrétienne elles n'appartiennent pas au vocabulaire technique, soit qu'elles traduisent la réalité chrétienne de façon approximative, soit en raison de leur caractère «équivoque».

A la première catégorie appartient l'expression ἁπαλὸν διδασκαλίας γάλα.[111] Porphyre l'applique aux catéchumènes qui suivent encore un enseignement doctrinal, par opposition aux «fidèles» déjà baptisés. Cette formule reflète les raffinements de symbolisme chers aux premières générations chrétiennes. Depuis Saint Paul, le lait était couramment présenté comme l'aliment offert à la faiblesse humaine; plus près de Porphyre, c'est au lait que Clément d'Alexandrie assimilait le Verbe dont l'Eglise nourrit ses enfants.[111a]

Dans d'autre cas, la terminologie du polémiste ne rend compte de la réalité chrétienne que d'une façon fort approximative. Ainsi, pour désigner les élus aux dignités sacerdotales, Porphyre parle de οἱ ἔκκριτοι τῆς ἱερωσύνης;[112] bien qu'il ne s'agisse pas là du terme technique usité chez les chrétiens, la formule choisie par le polémiste païen rend néanmoins compte de «l'épreuve» que subissaient les candidats au sacerdoce. Lorsqu'il veut présenter l'ensemble des fidèles, l'auteur du *Contre les Chrétiens* écrit ἡ φρατρία;[113] il opte ici pour un terme «païen», mais à résonance religieuse cependant. Mais c'est ici qu'on peut se demander comment doivent être interprétées ces «approximations» lexicologiques

---

Erlebnisse in der ältesten Kirche, TU 42 (Leipzig 1918) 130.

[109] Ainsi, pour les aspects dogmatiques: γένεσις τοῦ κόσμου, ἄγγελος, ἀνάστασις τῶν νεκρῶν, δόγμα, σκάνδαλον ...; pour la christologie: διδάσκαλος, ὁ υἱός, κύριος, παῖς θεοῦ; pour la vie chrétienne: πίστις, ἁμαρτάνειν.

[110] Cf. P. de Labriolle *op.cit.* (supra n. 1).

[111] Macar. III,22 (Harnack n° 26).

[111a] Clem.Alex. *Paed.* I,6,36.

[112] Macar. III,16 (Harnack n° 96).

[113] Macar. III,17 (Harnack n° 95).

de Porphyre. Traduisent-elles simplement les ignorances de l'écrivain païen? C'est possible mais elles peuvent aussi avoir un sens moins «innocent»: il peut s'agir d'une excellente arme polémique, car nommer un phénomène chrétien d'un terme païen, c'est priver le christianisme de sa spécifité, en le ramenant aux normes linguistiques – mais aussi ipso facto mentales – du paganisme. C'est, nous semble-t-il, de la même façon que peuvent être comprises quelques expressions «équivoques» de Porphyre.

On sait que les écrivains chrétiens n'ont pas hésité à faire des jeux de mots sur des termes qui avaient une acception toute différente pour un païen et pour un chrétien. Porphyre ne néglige pas ce procédé. S'il reprend θαυματοποιεῖν ce n'est pas dans le sens chrétien laudatif de «faire des miracles» mais bien dans celui péjoratif et païen de «faire des tours d'adresse». Une autre expression de Porphyre est elle aussi chargée d'équivoque, mais sans jeu de mots cette fois. Le polémiste présente les «fidèles» comme étant déjà parvenus «au mystère de la perfection», τὸ τῆς τελειώσεως μυστήριον.[114] Sans même parler de ce que recouvre cette expression – le Baptême ou l'Eucharistie[115] – pourquoi ces termes? Si Clément d'Alexandrie applique bien l'adjectif τέλειον au baptême,[116] c'est seulement chez des auteurs chrétiens bien postérieurs à Porphyre que se trouvent des expressions semblables. Μυστῆριον ne peut encore être pris, sous la plume de Porphyre comme un équivalent de «sacrement».[117] Par contre, l'auteur associe deux termes du vocabulaire ésotérique païen – mystères d'Eleusis, d'Orphée – bien qu'en ce domaine la terminologie païenne semble avoir été assez lâche; d'ailleurs τελείωσις n'est pas non plus un terme technique d'initiation païenne.[118] Porphyre reprend plus des métaphores traditionnelles qu'il n'emprunte au vocabulaire précis des initiations païennes, mais par son caractère vague et imprécis cette expression du polémiste prête à équivoque, soit qu'elle traduise une ignorance, soit qu'elle tourne en dérision la terminologie chrétienne.

Remarquons que Porphyre réserve au groupe des catéchumènes l'appellation ἄθροισμα [Macar. III, 22 (Harnack n° 26)] tandis que les auteurs chrétiens appliquent plutôt ce terme aux «fidèles»: cf. Orig. *Or.* 31, 5 (GCS 2, 398, 16).

[114] Macar. III, 22 (Harnack n° 26).

[115] P. de Labriolle *op. cit.* (supra n. 1) 83 traduit «c'est-à-dire jusqu'au baptême». Pourquoi Porphyre n'emploie-t-il pas alors le terme technique, puisque nous avons vu qu'il connaît βαπτίζεσθαι.

[116] Clem. Alex. *Paed.* I, 6.

[117] A. D. Nock, Hellenistic mysteries and christian sacraments, *Mnemosyne* 5 (1952) 177–213.

[118] A. von Harnack *op. cit.* (supra n. 108) 118.

Ces divers termes – « para-chrétiens » – semblent généralement refléter non seulement les ignorances de l'auteur mais aussi ses intentions polémiques.

Comment Porphyre se situe-t-il, lui-même, par rapport au vocabulaire chrétien de son traité?

Il est d'abord assez surprenant de ne trouver chez le disciple de Plotin aucune allusion méprisante envers la Bible ou les chrétiens pour des faits de langue; Porphyre n'hésite pourtant pas à se gausser du manque de culture des Apôtres et des témoins de la Résurrection. Cette lacune dans son ouvrage témoigne des conditions linguistiques tout à fait différentes dans lesquelles se trouvait le vocabulaire chrétien en grec et en latin.

Mais, pour Porphyre, le vocabulaire chrétien est bien un vocabulaire « étranger »; il n'est pas rare, en effet, de le voir préciser ses emprunts. Il ajoute l'incise « comme vous dîtes » pour bien marquer qu'il passe du registre de la langue courante à celui de la terminologie en usage dans le monde chrétien; c'est ainsi qu'il évoque la Passion: μετὰ τὸ παθεῖν αὐτον, ὥς φατε.[119] Le passif de λέγω lui permet aussi de souligner qu'il n'adopte pas réellement le vocabulaire des chrétiens; ce passif prend parfois même le sens ironique de « prétendu » comme dans ἡ λεγομένη βασιλεία τῶν οὐρανῶν.[120] Enfin, par l'emploi de l'adjectif χριστιανικός[121] le polémiste indique avec quelque mépris qu'il refuse d'intégrer les acceptions données par les chrétiens aux termes grecs à son propre vocabulaire. Lorsque les emprunts de Porphyre ne sont pas indiqués de façon spécifique par le polémiste lui-même, c'est qu'ils suivent de très près une citation biblique et qu'aucune équivoque n'est possible.

C'est donc encore avec une extrême réserve qu'un écrivain païen, à la veille même du triomphe de l'Eglise, utilise le vocabulaire chrétien.

L'étude du vocabulaire chrétien dans le traité du disciple de Plotin témoigne des difficultés fondamentales rencontrées par les polémistes païens dans leur approche de la religion chrétienne. De Celse à Porphyre, l'enrichissement du corpus chrétien des deux adversaires du christianisme est très limité; il n'intéresse en fait que quelques aspects de la vie de l'Eglise contemporaine. Cette stabilité du vocabulaire peut correspondre à

[119] Macar. II,14 (Harnack n° 64). La même incise se retrouve aussi ailleurs: Macar. III,18 (Harnack n° 48).

[120] Macar. III,5 (Harnack n° 58).

[121] Macar. IV,19 (Harnack n° 88).

l'impossibilité pour un païen d'accéder à la vie intérieure de la communauté chrétienne et à la nécessité d'utiliser des sources essentiellement livresques; elle correspond peut-être aussi à une orientation délibérément abstraite de la polémique païenne: il paraissait sans aucun doute plus urgent et plus important aux champions de la religion gréco-romaine de faire porter leurs attaques sur les aspects dogmatiques fondamentaux de la nouvelle religion. Mais, que Porphyre reprenne des termes grecs dans leur acception chrétienne littérale ou qu'il forge des expressions approximatives, le conflit entre le paganisme et le christianisme comporte toujours des problèmes d'ordre lexicologique.[122]

Université de Metz

[122] Nous ne saurions trop remercier M. le Professeur H.I. Marrou qui a eu l'obligeance de relire notre manuscrit et de nous faire part de ses critiques.

Vigiliae Christianae 26 (1972) 130–145; © *North-Holland Publishing Company*

IST AUGUSTIN IN „DE IMMORTALITATE ANIMAE" VON DER GEDANKENWELT DES PORPHYRIOS BEEINFLUSST WORDEN?

VON

C. W. WOLFSKEEL

In dem im Jahre 417 entstandenen zehnten Buch von *De civitate Dei* des Augustin finden wir im dreissigsten Kapitel folgende Stelle: *Nam Platonem*[1] *animas hominum post mortem revolvi usque ad corpora bestiarum scripsisse certissimum est. Hanc sententiam Porphyrii doctor tenuit et Plotinus,*[2] *Porphyrio tamen iure displicuit.* Aus dieser Stelle ergibt sich, dass Augustin Platon und Plotin die Lehre der Seelenwanderung menschlicher Seelen in Tierkörper zugeschrieben habe. Dem Porphyr jedoch habe er diese Form der Seelenwanderung aberkannt. Offenbar kannte Augustin im Jahre 417 die Schrift *Peri Stygos*[3] des Porphyrios nicht, in welcher dieser ganz entschieden die Reinkarnation menschlicher Seelen in Tierkörpern für möglich hält. Augustin gründet sich in der obengenannten Stelle was Porphyr betrifft, auf die Schrift *De regressu animae*, die uns übrigens nur fragmentarisch aus Zitaten bei Augustin in *De civitate Dei* bekannt ist.[4]

---

[1] Vergl. Platon im *Phaidros* 249e; im *Phaidon* 81e (bei Servius, *In Aen.*6,703); im *Timaios* 42c. Von Calcidius wird im Timaios-Kommentar die Reinkarnationslehre des Porhpyrios, wie wir diese in *De regressu* finden, Platon selbst zugeschrieben. Siehe Calcidius in *Plato Latinus* IV, Kap. 198, S. 219.

[2] Vergl. Plotinus, *Enn.* 4,3,12 und 3,4,2. Diese Stellen sind zitiert worden von Paul Henry in *Plotin et l'Occident* (Louvain 1934), S. 124–126.

[3] Vergleiche P. Courcelle in *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore* 2. Auflage (Paris 1948); S. 33, besonders Note 32 in der englischen Übersetzung *Late Latin Writers and their Sources* (Cambridge, Mass., 1969); Porphyr bei Stobaeus, *Eclog.* 1,41,60 (I, S. 352 Meineke).

[4] Die Ansichten des Porphyr über die Seele, welche wir bei Augustin in *De civitate Dei* finden, sind nach der Rekonstruktion von J. Bidez in *Vie de Porphyre, le philosophe Néoplatonicien* (Gand 1913) auf die verlorengegangene Arbeit des Porphyr *De regressu animae* zurückzuführen. Die Rekonstruktion von Bidez ist von P. Hadot in einem Aufsatz Citations de Porphyre chez Augustin, *R.E.Aug.* 6 (1960) 205–244, aufs neue verteidigt worden gegen J. O'Meara, der in *Porphyry's Philosophy from Oracles in Augustine* (Paris 1959), S. 11–184 anderer Meinung ist. Wir halten die Rekonstruktion von J. Bidez für überzeugend und gehen davon aus.

So wissen wir aus einer Stelle im zwölften Buch von *De civitate Dei*, Kapitel 27, dass nach Augustin Porphyr der Meinung war, dass die menschlichen Seelen, das heisst die *animae rationales* oder *intellectuales*, welche *inmoderate atque inhoneste* gelebt hatten, in einem Körper, jedoch nur in einem menschlichen Körper reinkarniert würden, um ihre Schuld durch diese Busse (*propter luendas poenas*) zu tilgen. Nach einer Stelle bei Augustin im 22. Buch von *De civitate Dei*, Kapitel 27, war Porphyr der Ansicht, dass die völlig gereinigte Seele, nachdem sie beim Tode des Leibes die Rückkehr zu Gott, dem Vater[5] vollbracht hatte, niemals *ad haec mala mundi* zurückkehren würde. Wir möchten in diesem Zusammenhang auch hinweisen auf die Stelle *De civitate Dei* 13,19, in der nach Augustin Porphyr für die menschlichen Seelen (*animae intellectuales*) durch die Loslösung des Leibes die Rückkehr zu Gott und ein ewiges Leben ohne irgendeinen Leib für möglich gehalten hat. Wenn wir die obengenannten Stellen in *De civitate Dei* miteinander kombinieren, können wir auf Grund davon zum folgenden Schluss kommen. Porphyr war der Meinung, für die menschliche Seele wäre das Leben in dieser Welt, das heisst in einem menschlichen Körper, ein Leben inmitten des Übels. Auch wird begreiflich, das er meinte, dass man „jedem Körper entfliehen solle".[6] Auch könnte man auf Grund der genannten Stellen zum Schluss kommen, das Porphyr der Meinung war die menschliche Seele, d.h. die rationale Seele, könnte grundsätzlich durch die Loslösung des Leibes zu Gott zurückkehren. Wir müssen hier aber unmittelbar anschliessend sagen, dass dieser Weg zur ewigen Glückseligkeit nach Porphyr auf keinen Fall für jede rationale Seele möglich war, sondern nur für ganz wenigen. Letzteres ergibt sich aus der Stelle *De civitate Dei* 10,29, in welcher Augustin in Bezug auf Porphyr folgendes sagt: *confiteris tamen gratiam, quando quidem ad Deum per virtutem intelligentiae pervenire paucis dicis esse concessum.* Aus dieser Stelle und der Fortsetzung derselben geht hervor, dass es nach der Ansicht des Porphyr nicht jeder rationalen Seele erlaubt war, nach einem Leben *secundum*

[5] Den Gottesbegriff des Porphyr in *De regressu animae* finden wir in *De civitate Dei* 10,23,14: *Quae autem dicat* (nämlich Porphyrios) *esse principia tamquam Platonicus, novimus. Dicit enim Deum Patrem et Deum Filium, quem graece appellat paternum intellectum vel paternam mentem; de Spiritu autem Sancto aut nihil aut non aperte aliquid dicit, quamvis quem alium dicat horum medium, non intellego.*

[6] Vergleiche auch *Epistula ad Marc.* 8,32,34; *De regressu animae* bei Augustin in *De civitate Dei* 10,28,29 und 22,12,26; *Soliloquia* 1,14,24, in welcher Stelle nach *Retractationes* 1,4,3 Augustin dem Porphyr folgt, obwohl er ihn nicht buchstäblich zitiert.

intellectum beim Tode des Körpers die Gemeinschaft und Vereinigung mit dem νοῦς πατρικός (*mens paterna*)[7] zu erreichen, indem eine solche Vereinigung, welche die *perfectio sapientiae* bedeutet, während des Lebens auf Erden für jede rationale Seele von ihm auf jeden Fall als unerreichbar betrachtet wurde, sofern diese als dauernd gedacht war. Nur ganz wenigen rationalen Seelen kann es durch ihre intellectuelle Vorbereitung und Loslösung des Leibes während ihres irdischen Lebens nach dem Tode des Körpers ermöglicht werden, die Rückkehr zu Gott zu vollbringen; demzufolge werden sie nicht aufs neue mit einem Körper verbunden. Die anderen rationalen Seelen werden wieder mit menschlichen Körpern verbunden.[8]

Oben haben wir kurz wiedergegeben, welche Auffassungen Porphyrs über die Seele im Jahre 417 Augustin bekannt waren. Diese Auffassungen zeigen in gewisser Hinsicht eine bemerkenswerte Übereinstimmung mit den Auffassungen Augustins über die rationale Seele in *De immortalitate animae*, Kap. 19 ff., in welchen Kapiteln die Lehre der Präexistenz der rationalen Seelen und ihrer Reinkarnation – jedenfalls von den meisten davon[9] – in menschlichen Körpern implizit anerkannt ist. Der zweite Berührungspunkt liegt im 22. Kapitel, nämlich in der Anerkennung der Existenz körperloser Seelen, welche von höchster Güte, nicht „in dieser Welt" sind und sich auf der höchsten Stufe des Seins, welche überhaupt für eine Seele möglich ist, befinden, mit andren Worten die *Sapientia*[10] erreicht haben. Unter diesen Seelen hat Augustin, wie wir noch darlegen wollen, die rationalen Seelen verstorbener Menschen verstanden, welche nicht aufs neue mit einem Körper verbunden wurden.

Wir wollen jetzt zuerst den Inhalt des neunzehnten Kapitels von *De immortalitate animae* kurz analysieren. In diesem Kapitel behauptet Augustin ausdrücklich, dass die Seele, der *animus*,[11] verwurzelt ist in der *Veritas*, die er schon vorher im zweiten Buch der *Soliloquia*, im

---

[7] *De civitate Dei* 10,29 (S.449,6): *Vos certe tantum tribuitis animae intellectuali quae anima utique humana est, ut eam consubstantialem paternae illi menti, quem Dei Filium confitemini, fieri posse dicatis.*

[8] In den Gedanken des Porphyr über die Möglichkeit der Rückkehr der rationalen Seele zu Gott, zeigt sich eine bestimmte Inkonsistenz, vergleiche *De civitate Dei* 12,19 neben 10,29.

[9] Aus Kapitel 22 ergibt sich unseres Erachtens, dass nach Augustin nicht alle rationalen Seelen reinkarniert wurden. Diese Auffassung steht eigentlich im Widerspruch zu den Gedanken des Kapitels 8,15. Siehe S.134, Note 18.

[10] Siehe S.133, besonders Note 13.

[11] Der Inhalt des 19. Kapitels ist solcher Art, dass wir glauben, hier *animus* mit „rationale Seele" übersetzen zu dürfen.

achten Kapitel, mit der Ideenwelt Platons identifizierte, und in diesem Kapitel dem *esse*, dem „Sein selbst", gleichsetzt. Da der *animus* im „Sein selbst" verwurzelt ist, das kein *contrarium*[12] hat, ist dieser, gleichwie „das Sein selbst", unzerstörbar und ewig. Wohl kann die rationale Seele durch *aversio* vom „Sein im höchsten Sinne" die *Sapientia*,[13] welche sie durch *conversio* zum Sein besitzt, verlieren. Das Sein aber kann sie nie verlieren. Im 22. Kapitel wird Augustin in Bezug auf die rationale Seele (dort gebraucht er den Ausdruck *anima rationalis*) sagen, dass in der Rangordnung des Seins[14] nur Gott (= *Veritas*) as höhere Instanz über ihr steht. Der Verlust der *Sapientia* impliziert in den Gedanken Augustins niemals die Verwandlung der rationalen Seele in eine niedrigere Seinsart. Im 25. Kapitel behauptet Augustin gleich zu Beginn ausdrücklich, die rationale Seele könne nie in eine nicht rationale Seele verwandelt werden, während er schon im 20. und 21. Kapitel die *Verwandlung* der rationalen Seele in einen Körper für ausgeschlossen hielt. Ungeachtet der Möglichkeit des Verlustes der *Sapientia*, bleibt nach Augustin die rationale Seele, weil sie verwurzelt ist im Sein selbst und deswegen wesentlich unverwandelbar und ewig ist, immer rationale Seele.

Im Kapitel 6, 11 hat Augustin ausdrücklich gesagt, dass der *animus*, der noch nicht die Einheit des Denkens und des Seins erreicht hat, in keiner Weise mächtiger sei als der *animus*, der diese Einheit des Denkens und des Seins erreicht hat.[15] Augustin spricht in diesem Zusammenhang von rationalen Seelen, welche sich im Körper befinden. Es ist klar, dass nach der Meinung Augustins noch nicht alle rationalen Seelen, obwohl er es vielleicht für einige nicht für unmöglich gehalten hat, die höchste Stufe des Seins erreicht haben, welche er im 19. Kapitel mit dem Besitz der *Sapientia* bezeichnet hat. Wir meinen hieraus schliessen zu dürfen, dass nach Augustin ein Zusammenhang bestehe zwischen der Anwesenheit der rationalen Seele im Körper und dem Verlust der *Sapientia*, über den er in Kapitel 19 spricht. Wir haben schon darauf hingewiesen, dass nach Augustins Ansicht die rationale Seele trotz dem Verlust der *Sapientia*

---

[12] Vergleiche Arist. *Analytica priora* 1, 8, 29b, 30; *Categ.* 5, 3b, 24–25.

[13] Nämlich die Einheit des Denkens und des Seins, wie Augustin sie im 12. Kapitel als das für die rationale Seele zu erreichende Ziel setzt.

[14] Vergleiche für die Rangordnung des Seins von „Gott-Seelen-Körper" Kapitel 24; Siehe auch S.134, Note 18.

[15] *Nullo pacto erit animus nondum Rationi* (= *Veritati*, welche im Kap. 6, 12 dem Sein selbst gleichgesetzt wird) *coniunctus eo qui est coniunctus potentior.* (*Nondum coniunctus* in diesem Zusammenhang zu übersetzen mit „noch nicht – nämlich während des Lebens im Körper – erreicht habend").

dennoch als rationale Seele wesentlich unverwandelbar und ewig ist. Unter dem Verlust der *Sapientia* wird von Augustin offenbar nur der Verlust der höchsten Stufe des Seins der rationalen Seele verstanden, aber nicht eine Zerstörung ihrer ewigen Seelenhaftigkeit oder ihrer Rationalität. Das *nondum coniunctus Rationi* (= *Veritati*) des *animus* im Kapitel 6,11 impliziert nicht eine absolute *separatio* von der *Veritas*, sondern nur eine relative, nämlich den Verlust der *Sapientia*, denn die *Veritas* garantiert dem *animus* „das Sein", indem sie ihm das Sein zuerkennt (ihn *ex se afficit*), und weil zwischen geistlichen Wesenheiten im Denken Augustins[16] überhaupt von keinerlei (nämlich absoluten) Trennung die Rede ist. Die rationale Seele ist als solche unverwandelbar und ewig.

Die Ewigkeit und Unsterblichkeit der rationalen Seele setzt grundsätzlich ihre Präexistenz[17] in Bezug auf den Körper voraus. Auch ist durch die Tatsache, dass die menschlichen Körper dem Entstehen und Vergehen unterliegen, indem sie wie alle Körper von der einen bis zur anderen *species* gehen,[18] die Reinkarnation rationaler Seelen eine notwendige Voraussetzung. Diese auf menschliche Körper beschränkte Reinkarnationslehre rationaler, das heisst menschlicher Seelen, welche wir in *De immortalitate animae* antreffen, halten wir für den ersten Berührungs-

[16] Vergleiche Kap. 6,11 Absatz 5: *Voluntate autem animus separari a Ratione* (= *Veritate*) *non minus absurde quis diceret, si ulla ab invicem separatio posset esse rerum, quas non continet locus.* Siehe auch S. 136, Note 23.

[17] Vergleiche auch *Soliloquia* 2,20,35 und *Retractationes* 1,8,2.

[18] Man vergleiche Kap. 24; Augustin sagt dort, dass die *anima* in einem Körper diesem die *species* gewährt, welche sie selbst von Gott (= *summum bonum*) empfängt. Dem zweiten Absatz des 24. Kapitels zufolge ist in einem menschlichen Körper die rationale Seele die *anima vivificans*, welche dem Körper die *species* gewährt; *nec invenitur aliquid, quod sit inter summam vitam, quae Sapientia et Veritas est incommutabilis, et id quod ultimum vivificatur, id est corpus, nisi vivificans anima.* Die Körper sind im Gegensatz zur Seele nicht unwandelbar und ewig – vergleiche Kap. 8,14 –, aber veränderlich, mit anderen Worten sie können der *species* beraubt werden. Das Entstehen und das Vergehen findet statt nach einer bestimmten Ordnung, so dass das Gleichgewicht in der Welt der *sensibilia* nicht zerstört wird, vergleiche Kap. 8,15, 3. Absatz: *adest igitur species universo corpori, meliore natura sufficiente atque obtinente quae fecit: quare illa mutabilitas non adimit corpori corpus esse, sed de specie in speciem transire facit motu ordinatissimo.* Vergleiche weiter *De ordine* 1,1,2. Die Auffassung, dass das Gleichgewicht in der sichtbaren Welt niemals zerstört werd, setzt eigentlich die Reinkarnation aller Seelen, auch aller menschlichen Seelen, voraus. Augustin hat aber – siehe Seite 132, Note 9 – nicht die Reinkarnation aller menschlichen Seelen angenommen. Denselben Widerspruch finden wir auch im Denken des Porphyr, der auch der Meinung ist, dass das Gleichgewicht in der sichtbaren Welt niemals zerstört wird (siehe *De civitate Dei* 10,29, S. 449), aber auf der anderen Seite auch annimmt, dass nicht alle menschlichen Seelen wieder mit einem Körper verbunden werden (siehe S. 131).

punkt mit der in *De civitate Dei* von Augustin dem Porphyr zugeschriebenen Seelenlehre.

Den zweiten Berührungspunkt zwischen den in *De civitate Dei* dem Porphyr zugeschriebene Gedanken über die Seele und den Gedanken Augustins in *De immortalitate animae* finden wir im 22. Kapitel[19] dieser Schrift. Augustin geht im Anfang des 22. Kapitels vom Dasein körperloser Seelen aus, welche nicht in dieser Welt sind. Diese Seelen sind von höchster Güte und befinden sich auf der höchsten für Seelen möglichen Stufe des Seins. In der Mitte des 22. Kapitels sagt Augustin weiter von diesen körperlosen Seelen, dass sie in der Rangordnung des Seins höher und mächtiger sind als jede andere Seele, welche sich in einem Körper befindet. Wenn man diese Aussage oberflächlich beurteilt, steht sie in deutlichem Widerspruch zu einer anderen Aussage am Ende desselben Kapitels. Augustin sagt an dieser Stelle explizit, auch in Anbetracht der rationalen Seelen, die sich in einem Körper befinden, dass die rationalen Seelen in der Rangordnung des Seins nur unter Gott stehen. Wie können wir letztere Aussage mit der vorhergehenden über die körperlosen Seelen im selben Kapitel in Einklang bringen?

Wir möchten folgendes vorschlagen.

Wir sind der Ansicht, dass Augustin unter den körperlosen Seelen, die von höchster Güte und nicht in dieser Welt sind, die rationalen Seelen verstorbener Menschen verstanden hat, welche nicht aufs neue mit einem Körper verbunden wurden, aber welche in einer ewig dauernden Hinwendung[20] (*conversio*) zum Sein im höchsten Sinne, die *Sapientia*, d.h. die Einheit des Denkens und des Seins,[21] genossen. Es ist undenkbar, dass Augustin unter den körperlosen Seelen von höchster Güte, die *nicht in dieser* Welt sind, etwas anderes verstehen könnte als die Seelen verstorbener Menschen, die die Rückkehr „zu Gott" oder „zum Himmel" vollbracht haben, denn nur diese Erklärung und keine andere lässt die

---

[19] Wir halten uns für berechtigt, bei der Interpretation des Begriffes „körperlose Seelen" in Kapitel 22 eine andere Erklärung zu geben als Augustin selber am Ende seines Lebens in *Retractationes* 1,5,3 zu geben versucht hat. Erstens sagt Augustin in dieser Stelle selber, er wisse nicht mehr, was er damals gemeint habe. Zweitens stehen im 22. Kapitel von *De immortalitate animae* ganz klar die körperlosen Seelen den sich in einem Körper befindenden Seelen gegenüber. Ausserdem sind sie nicht „in dieser Welt". Deshalb ist die in den *Retractationes* gegebene Erklärung von „Seelen, die von den *pestes corporeae* erlöst sind" ungenügend, denn man braucht dabei nicht notwendig an Seelen, die „nicht in dieser Welt" sind, zu denken.

[20] Siehe das Ende des Kapitels 19.

[21] Verg. Kap. 12.

drei Prädikate, welche den im Anfang des 22. Kapitels genannten Seelen zuerkannt werden, zur Geltung gelangen. Man könnte uns hier vorwerfen, dass man doch vielleicht auch an *noch nie* mit einem Körper verbundene Seelen denken könnte. Wir glauben aber nicht, das diese an sich mögliche Erklärung die richtige ist. Die Erklärung, dass es sich am Anfang des 22. Kapitels um *nicht wieder* mit einem Körper verbundene Seelen handelt, ist unseres Erachtens die richtige, denn wir finden eine solche Auffassung körperloser Seelen schon vorher in den Schriften Augustins, während diese uns für die andere an sich mögliche Erklärung der körperlosen Seelen am Anfang des 22. Kapitels gar keinen Anlass geben. Nicht nur im *Contra Academicos* 2,9,2 (P.L. 32,930), sondern auch im *De vita beata* 36 (P.L. 32,872),[22] welche der Schrift *De immortalitate animae* zeitlich vorangehen, findet man die Auffassung, dass für die menschliche Seele die Rückkehr „zu Gott" oder „in den Himmel" das zu erreichende Ziel ist.

Soll man dann im 22. Kapitel von *De immortalitate animae* bei den körperlosen Seelen von höchster Güte noch an etwas anderes denken als an die Seelen verstorbener Menschen, welche diese Rückkehr vollbracht haben und nicht aufs neue mit einem Körper verbunden wurden? Wir glauben, auf diese Frage verneinend antworten zu dürfen. Diese Erklärung erläutert die Tatsache, dass Augustin von diesen rationalen Seelen gesagt hat, sie seien „höher und mächtiger" als jede andere Seele, mitinbegriffen die sich in einem körper befindende rationale Seele, obwohl über dieser in der Rangordnung des Seins nur Gott als höhere und mächtigere Instanz steht. In diesem Falle müssen wir annehmen, dass die sich in einem Körper befindenden rationalen Seelen sich nach Augustin im allgemeinen tatsächlich[23] nicht auf der höchsten Stufe des Seins, nämlich der Stufe der Einheit des Denkens und des Seins, oder der *Sapientia*, befanden, sondern dass sie sich mehr oder weniger, solches infolge einer *aversio* von „dem höchsten Sein", in einer Lage des *defectus*, mit anderen Worten der „Seinsminderung" befanden, was sie aber nie

---

[22] Vergl. P. Courcelle, *Late Latin Writers*, S. 179, Note 128.

[23] Nach Kap. 6,11 ist die rationale Seele, der *Animus*, in einem Körper (siehe auch S. 133, Note 15) gewöhnlich *nondum coniunctus Rationi* (= *Veritati*), mit anderen Worten hat die Stufe der *Sapientia* (siehe Kap. 19) noch nicht erreicht. Naturgemäss ist die rationale Seele (*animus*) wohl verwurzelt in der *Veritas* selbst. Man vergleiche hier Kap. 6,11, den letzten Absatz: *Itaque eum* (nämlich *animum*) *quem se ex se afficit (Veritas), cogit esse quodammodo*. Das *nondum coniunctus Veritati* des *animus* impliziert im Denken Augustins keine absolute Trennung von *animus* und *Veritas*, sondern, wie vorher – S. 133 – bemerkt, nur eine relative.

ihrer Seelenhaftigkeit oder ihrer Rationalität beraubte.[24] Auf Seite 133 haben wir schon darauf hingewiesen, dass in Kapitel 6,11 Augustin uns zu der Annahme veranlasst, dass der Zustand, in welchem die rationale Seele die Einheit des Denkens und des Seins noch nicht erreicht hat, während des Lebens im Körper der normale ist.

Im Denken Augustins besteht ein deutlicher Zusammenhang zwischen der Tatsache, dass die rationale Seele sich noch nicht auf der höchsten Stufe des Seins befindet und dass sie sich in einem Körper befindet.[25] Zu diesem Schluss können wir aus folgenden Gründen kommen.

Die rationale Seele ist in einem Körper unlöslich mit der Seele, die in diesem Leben auf Erden das Prinzip von Leben und Bewegung im Körper ist,[26] verbunden und bildet mit ihr ein Ganzes. Diese Verbindung macht an sich schon in diesem Leben eine dauernde Hinwendung (*conversio*) zum Sein selbst für die rationale Seele unmöglich. Diese Hinwendung fordert jedoch von der rationalen Seele, dass sie sich der sichtbaren Welt entzieht, was ihr in diesem Leben auf die Dauer unmöglich ist, da sie im Körper auch *anima vivificans* ist und als solche auf die Pflege des Körpers gerichtet, welche in diesem Leben eine dauernde Hinwendung im höchsten Sinn ausschliesst.

Weiter ist es nach Augustins Meinung so, dass die sich in einem Körper befindende rationale Seele, die das Selbst verlangt, sich auf Wunsch einer

---

[24] Siehe Kap. 25, Absatz 1.

[25] Es ist eine unwiderlegbare Tatsache, dass die Kapitel 6,11 und 12 die Voraussetzung dafür schaffen, dass auch die sich in einem Körper befindende rationale Seele nach Augustin die Stufe der Einheit des Denkens und des Seins erreichen kann. Es ist aber ausgeschlossen, dass Augustin das hinsichtlich der sich in einem Körper befindenden Seele im allgemeinen gemeint hat. Wir wissen doch aus den *Confessiones* 7, 26, dass der Verfasser schon im Jahre 386 Versuche zur neuplatonischen Extase gemacht hat, welche Versuche aber nur teilweise Erfolg hatten. Siehe für eine ausführliche Behandlung dieser Materie P. Courcelle in *Augustinus Magister* (Paris 1954), S. 53–57. Courcelle gründet sich in seiner Darlegung, dass es sich in der obengenannten Stelle wirklich um Versuche neuplatonischer Extasen handelt, auf die Stelle *Confessiones* 9,4,10, wo Augustin die Vision von Ostia beschreibt, welche ihm übrigens erst nach seiner Beschäftigung mit der Schrift *De immortalitate animae* zuteil wurde und von ihm als etwas, das er seiner Bekehrung zum Christentum verdankte, betrachtet wurde. In der Schrift *De immortalitate animae* darf man unseres Erachtens als die Auffassung Augustins annehmen, dass der *animus* im Körper meistens *nondum coniunctus Rationi* (= *Veritati*) war.

[26] Siehe Kap. 13,24 für die Rangordnung des Seins „Gott-Seelen-Körper". (Siehe auch S. 133, Note 14). In menschlichen Körpern ist die rationale Seele auch *anima vivificans* (siehe S. 134, Note 18), in Tierkörpern ist es eine irrationale Seele, welche als solche funktioniert. Dabei ist nicht klar, in welcher Position diese niedrigeren irrationalen Seelen Gott gegenüber in der Rangordnung des Seins sich befinden.

anderen, sich in einem Körper befindlichen rationalen Seele, under deren Einfluss stellen kann. Wenn eine rationale Seele von einer anderen rationalen Seele in dieser Weise beeinflusst wird, findet diese Beeinflussung mittels des Körpers statt. In indirekter Weise ergibt sich daraus, dass im Denken Augustins der Körper wegen des auf die *cupiditates* gerichteten Teiles der rationalen Seele, welche sich von einer anderen rationalen Seele mittels des Körpers beeinflussen lässt, eine Gefahr für die rationale Seele bedeuten kann. Der Körper gehört an sich in der Gedankenwelt Augustins gar nicht zu den *mala*.[27] Im 24sten Kapitel von *De immortalitate animae* sagt er selber, auch die Körper seien in gewissem Sinne des Seins teilhaftig.[28] Wenn nun der Körper, wie wir oben gesehen haben, von Augustin dennoch als eine mögliche Gefahr für die rationale Seele

---

[27] Zu Unrecht hat man ihn in diesem Punkt den Neuplatonikern gegenübergestellt. Tatsächlich hat für Augustin Plotins Lehre vom Übel in *Enn.* 1, 8, wo das κακόν als στέρησις erklärt wird, die Errettung von der manichäischen Lehre des substanziellen Übels bedeutet. Bei Augustin finden wir in *De libero arbitrio* die plotinische Lehre vom freien Willen – Plotin spricht vom Menschen als autonomer Ursache seines Handelns (ἀρχὴ αὐτεξούσιος, *Enn.* 3, 2, 10, Z. 1–19) – und auch die Lehre vom Übel als στέρησις (*privatio boni*). Für die Texte Plotins siehe C. J. de Vogel, *Greek Philosophy* III, nrs. 1410 und 1430c. Porphyr hat sich in seiner Lehre über das Übel nicht wesentlich von Plotin unterschieden. Aus seiner Hypostasenlehre ergibt sich, dass es seiner Meinung nach keine substanzielle Ursache des Übels gebe. Das *omne corpus fugiendum* in *De regressu* meinen wir deshalb nicht anders als im Sinne Plotins verstehen zu dürfen. Die menschliche Seele soll nach der Ansicht Porphyrs jedes Körpers loswerden, weil die Hinwendung zum Körper die Seele des zu erreichenden Zieles, nämlich der Rückkehr zu Gott, berauben konnte. Porphyr unterscheidet sich von Plotin aber in dieser Hinsicht, dass er meinte, die menschliche Seele könne erst nach dem Tode des Körpers die *perfectio Sapientiae* erreichen, während Plotin die Extase der Seele schon während des Lebens im Körper für möglich hielt. In der *Epistula ad Marcellam* 28 (Ed. Nauck, S. 292 3; *Greek Phil.* III, 1440) sagt Porphyr, man solle die Ursache grosser Sünden in der Seele und nicht im Körper suchen. Wir glauben diese Aussage wie folgt verstehen zu dürfen. Ausser der Hinwendung zum Körper hat Porphyr die Seele auch noch anderer Sünden für fähig gehalten. Auf jeden Fall kann nach der Ansicht des älteren Porphyrs die Seele des Menschen sündigen in einer Weise, welche nicht direkt mit der Hinwendung zum Körper zu tun hat. Man darf hier fragen, ob dieser Gedanke Porphyrs auch in der vollstandigen Schrift *De regressu* vorhanden gewesen ist. Der Gedanke Augustins, dass eine rationale Seele aus bösem Willen über eine andere könnte herrschen wollen, wäre sodann aus dem Einfluss Porphyrs zu erklären. Augustin folgt ja, wie wir noch darlegen wollen, in seiner Seelenlehre den Neuplatonikern (siehe S. 142). Einen solchen Gedanken über die Seele soll man denn auch vom Neuplatonismus her erklären können. Da man Plotin in dieser Hinsicht als Quelle für Augustin ausschliessen kann, darf man höchstwahrscheinlich annehmen, dass Porphyr hier die Quelle für Augustin ist. Es lässt sich aber nicht mit Sicherheit feststellen, ob Augustin den obengenannten Gedanken dem *De regressu* oder der *Epistula ad Marcellam* entnommen hat.

[28] Kap. 24, Abs. 1: *Hoc autem ordine intellegitur a summa essentia* (= *Veritate*) *speciem corpori per animam tribui, qua* est *in quantumcumque est.*

betrachtet wird, dann glauben wir, diese Tatsache folgenderweise verstehen zu müssen.

Die Hinwendung der rationalen Seele zum Körper kann derartig sein, dass diese in solchem Masse unter den Einfluss einer anderen rationalen Seele kommt, dass diese und also nicht Gott, als erste höhere Instanz im Range über ihr steht. Augustin sagt in *De immortalitate animae*, anders als in *Soliloquia* 1, 14, 24, nicht explizit mit Porphyr, dass man sich der sichtbaren Welt entziehen soll, aber auch in dieser Schrift betrachtet er den Körper als ein Element, das die rationale Seele zum *defectus* führen kann, obwohl nur dann, wenn ihre eigenen *cupiditates* es ihr gestatten.

Sowohl die notwendige Hinwendung der rationalen Seele zum Körper, wobei sie *anima vivificans* ist, als auch die nicht notwendige, aber infolge ihrer eigenen *cupiditates* mögliche Hinwendung zum Körperlichen, durch welche sie sich unter den Einfluss einer anderen rationalen Seele stellen kann, halten die rationale Seele von einer *conversio ad Deum* zurück und implizieren einen *defectus*. Den Begriff des *defectus* müssen wir dann verstehen als den Verlust des Besitzes der *Sapientia*, demzufolge aber die Ewigkeit der rationalen Seele als solche nicht zerstört wird.

Wenn wir die oben genannten Gedanken des Augustins in Betracht nehmen, dan wird daraus der im 22. Kapitel anweisbare Widerspruch erklärbar zwischen der Auffassung körperloser Seelen, welche nicht in dieser Welt sind, sich auf der höchsten für Seelen überhaupt möglichen Stufe des Seins befinden und höher und mächtiger sind als jede andere sich in einem Körper befindende Seele, und andrerseits der Auffassung, dass über der rationalen Seele im allgemeinen, mit anderen Worten auch über der sich in einem Körper befindenden rationalen Seele, in der Rangordnung des Seins als höhere Instanz nur Gott (= *esse*) steht. Die rationale Seele befindet sich ja tatsächlich in einem Körper im allgemeinen nicht auf der höchsten Stufe des Seins, welche die Einheit des Denkens und des Seins bedeutet.

Wenn wir diese Erklärung voraussetzen, ergibt sich in Augustins Auffassung der Seele im 22. Kapitel der Schrift *De immortalitate animae* eine bestimmte Übereinstimmung mit der des Porphyr in *De regressu animae*.[29] Die körperlosen Seelen von höchster Güte, die nicht in dieser Welt sind, sind ohne Zweifel die Seelen verstorbener Menschen die nicht aufs neue

[29] Wir wissen aus *Retractationes* 1,4,3, dass Augustin schon im Jahre 386 in den *Soliloquia* 1,14,24 aus den Schriften des Porphyrios zitiert. Siehe auch S. 131, Note 6, und weiter, für eine ausführliche Behandlung der genannten Stelle in den Selbstgesprächen H. Dörrie in *Miscellanea Mediaevelia* 1 (1962).

mit einem Körper verbunden wurden. Diese Seelen befinden sich in dem Zustand einer völligen und dauernden Hinwendung zu Gott, solches im Gegensatz zu den menschlichen Seelen, die sich in einem Körper befinden. Wir sehen in dieser Auffassung des Augustins über die körperlosen Seelen in Kapitel 22 einen zweiten Berührungspunkt mit der Seelenlehre Porphyrs in *De regressu*. Auch Porphyr hat ja angenommen, dass bestimmte menschliche Seelen nicht aufs neue reinkarniert[30] wurden. Sowohl Porphyr[31] als Augustin nahmen an, dass der Tatsache, dass eine menschliche Seele nicht aufs neue mit einem Körper verbunden würde, ein Leben *secundum intellectum* voranginge.

Von Augustin wird dieser Gedanke in *De immortalitate animae* nicht in expliziter Weise ausgesprochen, aber er ist auch in dieser Schrift implizit da. Augustin betrachtet das *intellegere* als das eigentliche Leben (*propriam vitam*) der rationalen Seele (vergl. Kap. 23). Die Seele im allgemeinen und vor allem die rationale Seele steht in der Rangordnung des Seins über dem Körper. Wenn nun bestimmte Seelen verstorbener Menschen nach dem Tode des Körpers nicht wieder mit einem Körper verbunden werden, liegt dann nicht der Gedanke nahe, dass man in Anbetracht dieser Seelen an jene Seelen denken soll, welche während des Lebens in dieser Welt schon so viel wie möglich ihr eigentliches Leben geführt haben? Wir meinen ohne weiteres zu diesem Schluss kommen zu dürfen.

Neben den obengenannten Berührungspunkten zwischen Porphyr und Augustin kann man auch einige Unterschiede zwischen beiden anführen. Erstens folgt Augustin, der 386 auch durch die Predigten des Ambrosius beeinflusst worden ist, in seinem Gottesbegriff der nach dem Konzil von Nizaä allgemein christlichen Tradition, welche keine Unterordnung des Logos unter Gott, dem Vater, anerkannte. Augustin setzt Gott, das Sein selbst (= *esse*), den Ideen gleich und erkennt im Göttlichen keine Hierarchie von Hypostasen oder Stufen des Seins an. Porphyr hingegen setzt in *De regressu* die Ideen dem „Geist des Vaters", der *mens paterna* gleich, welche aus dem Einen hervorgeht, aber diesem untergeordnet ist.[32] Er folgt hier der allgemein neuplatonischen Tradition der Hypostasenlehre. Eine andere Differenz zwischen Augustin in *De immortalitate animae* und Porphyr in *De regressu* besteht in der Tatsache, dass nach Augustin

[30] Siehe S. 132, besonders Note 8.
[31] Vergl. Porphyr bei Augustin in *De civitate Dei* 10,29.
[32] Vergl. S. 131, Note 5.

die unsterbliche, rationale Seele selber im Körper auch Prinzip des Lebens und der Bewegung[33] ist, während dagegen Porphyr neben der unsterblichen rationalen Seele im Körper noch eine andere, niedrigere, mit der rationalen Seele verbundene Seele (*anima spiritalis*) als Prinzip des Lebens annimmt, welche Seele er aber nicht für unsterblich und ewig hält.[34]

Unseres Erachtens ist Augustin, wenn er die rationale Seele als Prinzip des Lebens und der Bewegung im menschlichen Körper auffasst, im Einklang mit der frühen platonischen Seelenlehre, wie wir diese im *Phaidon* und auch noch im *Phaidros* antreffen. Auch im *Phaidon* und im *Phaidros* ist es ja die rationale Seele, welche im menschlichen Körper Prinzip des Lebens un der Bewegung ist (*Phaidon* 105c ff.; *Phaidros* 245c ff.) und nach Platon als solche unsterblich ist. Diese rationale Seele verliert aber bei der Wiedergeburt in einem Tierkörper ihre Rationalität. Dass diese platonische Seelenlehre dem jungen Augustin im Jahre 387 bekannt gewesen ist, ist unserer Meinung nach gar nicht unmöglich, auch wenn Augustin damals gar kein oder nur ganz wenig Griechisch konnte. Hat doch Courcelle in *Les lettres grecques*, S. 192–194 unseres Erachtens aus guten Gründen schon darauf hingewiesen, dass bereits im Jahre 386 dem Augustin ein Handbuch der Philosophie, nämlich die Schrift *Opiniones omnium philosophorum* (δόγματα πάσης αἱρέσεως φιλοσόφου) des Cornelius Celsinus zur Verfügung stand. Dieses philosophische Handbuch wird bestimmt die frühe platonische Seelenlehre enthalten haben. Auch ist es sehr gut möglich, dass diese Lehre in der vollständigen Schrift *De regressu* enthalten war. Courcelle[35] hat ja mit guten Gründen dargetan, dass wir bei Macrobius in seiner Schrift *In somnium Scipionis* (Kap. 1–13) Stellen aus Platons *Phaidon* (nämlich *Phaidon* 61e und 67e) finden können, welche aber in der Wiedergabe deutlich zeigen, dass sie nicht in direkter Weise dem *Phaidon*, sondern der Arbeit eines neuplatonischen Kommentators entnommen sind. Der Kontext dieser *Phaidon*-Stellen bei Macrobius ist derartig, dass Courcelle glaubt, hier die Arbeit des Porphyr *De regressu animae* als Quelle für Macrobius voraussetzen zu dürfen. Wenn diese Auffassung Courcelles richtig ist, ist es nicht undenkbar, dass die vollständige Schrift *De regressu* mehrere *Phaidon*-Stellen enthalten hat, aus welchen Augustin die frühe Seelenlehre Platons hätte kennenlernen können.

---

[33] Vergl. S. 134, Note 18.
[34] Vergl. *De civitate Dei* 10,29 (S. 448,6 und 449,6).
[35] *Late Latin Writers*, S. 38 ff.

Wenn, wie wir oben gesehen haben, Porphyr neben der rationalen Seele im menschlichen Körper noch eine andere, vegetative Seele annimmt, welche nicht ewig und unsterblich ist, ergibt sich daraus, dass Porphyr in dieser Hinsicht dem Einfluss des Aristoteles unterliegt. Eine solche Auffassung finden wir bei Aristoteles in seiner Schrift *De anima* 2, 1, 413a ff. und gewissermassen auch schon bei Platon im *Timaios*. Letzterer hat ja im *Timaios* 69c–d angenommen, dass es neben der höheren rationalen Seele des Menschen auch noch eine niedrigere, mit dem Körper eine Einheit bildende Seele gäbe, welche, wie man dann wohl annehmen muss, beim Tode des Körpers sterbe.

Trotz den obengenannten Differenzen zwischen Augustin und Porphyr bleibt eine bemerkenswerte Übereinstimmung bestehen. Vor allem ist die Auffassung, dass menschliche Seelen niemals in Tierkörpern, sondern nur in menschlichen Körpern reinkarniert werden können, von zu grosser Auffälligkeit, als dass man darin nicht eine Bestätigung der Ansicht Courcelles sehen sollte, der, jedoch aus anderen Gründen, der Meinung ist, dass Augustin schon im Jahre 386 *De regressu animae*[36] gelesen habe. Wenn wir nun dieses voraussetzen, müssen wir annehmen, dass die in den *Confessiones* 7, 9, 26 genannte *libri Platonici*, welche Augustin vor seinem Übertritt zum Christentum gelesen haben will, sich nicht auf lateinische Übersetzungen bestimmter *Enneaden* des Plotin[37] beschränkten. Hinsichtlich der Reinkarnationslehre, wie sich diese aus der Schrift *De immortalitate animae* ergibt, möchten wir in diesem Zusammenhang noch folgendes sagen.

Die Tatsache, dass die menschlichen Seelen nur in menschlichen Körpern reinkarniert werden können, ist in einem völlig neuplatonischen Kontext eine Lehre, welche Augustin bestimmt nicht Plotin entnommen

---

[36] Vergl. *Late Latin Writers*, S. 179–180. Courcelle weist auf *Contra Academicos* 2, 9, 22 (P.L. 32, 390) hin; *De vita beata* 30 (P.L. 32, 976); *Soliloquia* 1, 1, 5 (P.L. 32, 872). Es handelt sich hier um Stellen über die Rückkehr der Seele zu Gott. Diese dem Porphyr entnommenen Stellen wurden später von Augustin in *Retractationes* 1, 1, 3 (P.L. 32, 587) zurückgenommen. Weiter weist Courcelle auf *De quantitate animae* 20, 34 (P.L. 32, 1055) hin, wo Augustin sich deutlich für die Präexistenz der Seele ausspricht. Diese Stelle wurde in *Retractationes* 1, 8, 2 (P.L. 32, 594) widerrufen. Wir bemerken hier, dass auch in *Soliloquia* 2, 20, 35, die Lehre der Präexistenz der Seele vorkommt. Siehe auch S. 136, Note 22.

[37] Seit P. Henry in *Plotin et l'Occident* (Louvain 1934) aus textkritischen Gründen bewiesen hat, dass wir in *De vita beata* 1, 4 *Plotini* statt *Platonis* lesen sollen, steht unwiderlegbar fest, dass Augustin schon im Jahre 386 bestimmte *Enneaden*, jedoch in lateinischer Übersetzung von Marius Victorinus – vergleiche *Confessiones* 8, 2, 3 –, gelesen hat.

haben kann. In den *Enneaden*, welche Augustin im Jahre 386 gelesen haben soll,[38] findet man diese Lehre nicht. Auf der anderen Seite ist es sehr unwahrscheinlich, dass die Lehre der Reinkarnation menschlicher Seelen in ausschliesslich menschlichen Körpern in *De immortalitate animae* eine selbständige, von seinem Übertritt zum Christentum veranlasste Erfindung des Augustin gewesen sei. Eine spätere Schrift Augustins, nämlich *De libero arbitrio* veranlasst uns anzunehmen, dass Augustin sich auf jeden Fall bis zum Jahre 395 in Anbetracht des Ursprungs der Seele nicht auf christliche Schriften gegründet habe.

An der Stelle *De libero arbitrio* 3,21,59 fragt Augustin nach der Herkunft der Seele der Menschen und nennt ohne sich zu entscheiden vier Möglichkeiten: *Harum autem quattuor de anima sententiarum, utrum de propagine veniant, an in singulis quibusque nascentibus novae fiant, aut in corpora nascentium iam alicubi existentes vel mittantur divinitus, vel sua sponte labantur, nullam temere affirmare oportebit.*

Aus dieser Stelle ergibt sich, dass Augustin auch noch im Jahre 395 die Präexistenz der Seele in Bezug auf den Körper als eine der Möglichkeiten ihres Ursprungs aufrechterhalten hat, obwohl er auch andere Möglichkeiten nicht für ausgeschlossen hielt. In der genannten Stelle fährt Augustin mit den Worten fort „er könne in dieser Angelegenheit nicht wählen, weil, sofern er wisse, der Fall des Ursprungs der Seele noch nie von katholischen Exegeten der Heiligen Schrift genügend behandelt und erklärt worden sei".

Wir wollen hier zum Überfluss fragen, ob die obengenannte Reinkarnationslehre in *De immortalitate animae* dann nicht eine ganz eigene Erfindung des Augustin sein könnte. Wir sind aber aus folgenden Gründen der Ansicht, diese Frage verneinend beantworten zu dürfen.

P. Courcelle[39] weist auf die Tatsache hin, dass im Jahre 390, nach der Erscheinung der Schrift *De vera religione* Augustin vom Neuplatoniker

---

[38] *Enn.* 1,6; 1,8; 5,1; 5,2; 2,2–3; 6,6;6,9 und 4,7 nach Solignac in *Les Confessions*, B.A. 13, p. 110, 1962. P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions* (Paris 1950), S. 157–167 ist derselben Ansicht. So auch R. J. O'Connell in *St. Augustine's Early Theory of Man* (Cambridge, Mass. 1968), S. 9. O'Connell fügt noch bei *Enn.* 4,7 – solches in der Nachfolge G. Verbekes, *Augustinus Magister* (Paris 1954), S. 329–334 – und weiter *Enn.* 4,3–5; 4,8; 5,8 und 6,4–5. An dieser Stelle lassen wir unentschieden inwiefern alle diese Auffassungen richtig sind. Wir wollen aber annehmen, dass Aug. vor 387 *Enn.* 1,6 und vor 395 *Enn.* 1,8 gelesen hat. Die Versuche zur neuplatonischen Extase weisen auf *Enn.* 1,6 hin, während die *privatio boni*-Lehre in *De libero arbitrio* II auf *Enn.* 1,8 hinweist.

[39] Vergl. *Late Latin Writers*, S. 181.

Maximus von Madaura in einem an ihn gerichteten Briefe[40] folgenderweise angeredet wurde: *Vir eximie qui a mea secta deviasti.* Es handelt sich hier um ein Zeugnis eines Neuplatonikers, dass die Gedankenwelt Augustins, wie diese aus seinen Schriften bekannt war, bis zur Erscheinung der Schrift *De vera religione*, nicht in absoluten Gegensatz zu der Gedankenwelt der Neuplatoniker in allgemeinen war, welche Unterschiede es auch zwischen ihnen gegeben haben mag. Das Zeugnis des Maximus ist im Einklang mit den Gedanken Augustins, wie diese sich in seinen frühen Schriften finden. Die Lehre über die Seele müssen wir deshalb vor dem Hintergrund des Neuplatonismus betrachten, wie dieser Augustin bekannt gewesen sein kann. Als direkte Quellen des Neuplatonismus für Augustin während dieser Zeit kommen Plotin und Porphyr und als indirekte Quelle Celsinus in Betracht. Nun ist Augustin in der Schrift *De immortalitate animae* hinsichtlich der Reinkarnationslehre menschlicher Seelen deutlich mehr im Einklang mit der Lehre Porphyrs in *De regressu* als mit der Lehre Plotins in *Enneade* 4, 3, Kap. 12.[41] Wenn nun in dieser Beziehung der Gedanke naheliegt, dass Augustin die obengenannte Reinkarnationslehre dem Neuplatonismus entnommen habe, soll man unseres Erachtens in dieser Hinsicht eher an Porphyr als an Plotin als die Quelle für Augustin denken. Unserer Meinung nach ist es, wenn wir das Zeugnis des Maximus von Madaura in Betracht ziehen, ausgeschlossen, dass Augustin in einer so wichtigen Angelegenheit bezüglich der Seelenlehre, wie die Reinkarnationslehre, in *De immortalitate animae* nicht eine der unter den Neuplatonikern üblichen Auffassungen vertreten hätte. Deshalb glauben wir hinsichtlich der Reinkarnationslehre in *De immortalitate animae* schliessen zu dürfen, dass Augustin in dieser Lehre dem dafür in Betracht kommenden Neuplatoniker Porphyr folgt. Auch in Anbetracht der Auffassung körperloser Seelen, die von höchster Güte und nicht in dieser Welt sind, im Kapitel 22, glauben wir den Einfluss des Porphyr voraussetzen zu dürfen, während nach unserer Ansicht die Auffassung der rationalen Seele als Prinzip des Lebens und der Bewegung im Körper auf den indirekten Einfluss des frühen Platons zurückzuführen ist. Die zwei obengenannten Berührungspunkte mit der Seelenlehre Porphyrs findet man, wie wir schon dargelegt haben, in der Schrift *De regressu*, welche Schrift Augustin im Jahre 417 namentlich nennt. Wir sind aber der Meinung,

[40] *Ep. ad Augustinum* 16,4 (P.L. 33, 82).

[41] Wir wollen an dieser Stelle unentschieden lassen, ob die Auffassung des O'Connell, (Siehe S. 142, N. 38) Augustin habe schon im Jahre 386 *Enneade* 4,3 gelesen, richtig ist.

dass *De regressu* schon im Jahre 387 Augustin bekannt gewesen ist.

Mit dieser Schlussfolgerung lassen wir zum Teil die Arbeit Theilers[42] wieder zur Geltung kommen. Theiler hat damals gemeint, Augustin sei nur vom Neuplatonismus Porphyrs und nicht von dem Plotins beeinflusst worden. Dieser Ansicht sind wir nicht, aber mit Theiler glauben wir, dass in *De immortalitate animae* die Spuren der Gedankenwelt Porphyrs anweisbar sind.[43] Unseres Erachtens ist in den von uns genannten Kapiteln Augustin bestimmt „der Übermittler einer von ihm nicht namentlich bezeichneten Lehre des Porphyr".

Utrecht, Filosofisch Instituut der Rijksuniversiteit, Heidelberglaan 2

[42] W. Theiler, *Porphyrios und Augustin* (Halle 1933).
[43] W. Theiler, *o.c.*, S. 73.

Vigiliae Christianae 26 (1972) 146–160; © *North-Holland Publishing Company*

REVIEWS

C. Burchard, J. Jervell, J. Thomas, *Studien zu den Testamenten der Zwölf Patriarchen* (B.Z.N.W., 36). Berlin, Töpelmann, 1969. Pp. VIII, 158. DM 44.—.

This volume is a collection of three rather different essays on the Testaments of the Twelve Patriarchs, supplemented by a preface by W. Eltester and a useful index.

C. Burchard's article "Zur armenischen Überlieferung der Testamente der zwölf Patriarchen" (pp. 1–29) had a long history. Started in 1963/64 in the margin of the author's work on Joseph and Asenath (see his *Untersuchungen zu Joseph und Asenath*, W.U.N.T. 8, Tübingen 1965) it was revised in July 1967 and in November 1967 some "Nachträge" were added. Burchard gives a useful and well-documented survey of the present state of affairs in the textual criticism of the Testaments, a list of MSS and printed editions of the Armenian version of the Testaments, and some considerations on the relationships between the MSS and the history of transmission of the Armenian version. He dates this version in the VI–VIIth century and attaches more importance to it for the textual criticism of the Testaments than the present reviewer in his *The Testaments of the Twelve Patriarchs*, 1953 (pp. 30–31, reacting against R. H. Charles' extravagant claims for the Armenian version).

This study means a major step ahead in the study of the Armenian version of the Testaments, though it should now be supplemented with the results of later study. As to the textual criticism of the Testaments generally I may perhaps refer to forthcoming articles by H. J. de Jonge, "Die Textüberlieferung der Testamente der Zwölf Patriarchen" (to be published in *Z.N.W.* 1972), and by M. de Jonge, "Recent studies on the Testaments of the Twelve Patriarchs" (to be published in *S.E.Å.* 1971). As to the Armenian version itself we can point to M. E. Stone's interesting

book *The Testament of Levi*, Jerusalem 1969. This book supplements our evidence, bringing Burchard's total of 45 MSS up to 51, adding 6 as yet unknown MSS from the library of the Armenian Patriarchate in Jerusalem (recently three further MSS have come to light – see Stone, *J.B.L.* 89 (1970), p. 487). Moreover Stone gives a detailed study of the text of one Testament on the basis of 8 Jerusalem MSS and the material given in earlier editions, and so adds internal evidence to the mainly external evidence given by Burchard in his section on the classification of the MSS. It is to be hoped that M. E. Stone, C. Burchard and other students of Armenian pseudepigraphic literature will join forces in the project for an edition of the Armenian Testaments outlined by Stone in his "The Jerusalem Manuscripts of the Testaments of the Twelve Patriarchs, Samples of Text", *Sion* 44 (1970), 29–35.

J. Jervell's article "Ein Interpolator interpretiert. Zu der christlichen Bearbeitung der Testamente der zwölf Patriarchen" (pp. 30–61) approaches the Testaments as "Interpolationsliteratur". Interpolation means interpretation and presupposes that the author wants to convey certain insights to his fellow-Christians in a certain situation. Concentrating upon the passages which speak about Israel and the nations Jervell concludes that the earliest Christian redaction of the text took place at a time when it was not the salvation of the Gentiles, but the salvation of Israel which presented a problem. Analysing a number of christological passages he finds traces of different stages of Christian redaction; at the earliest of these a very simple Jewish-Christian christology is propagated. On the basis of these conclusions Jervell dates the first Christian revision at the end of the first century A.D., before the emergence of the so-called "Frühkatholizismus".

Jervell's approach is very interesting and basically right. In order to trace the particular views of the particular interpolator or redactor one should, however, have a clear knowledge of the text he revises. Therefore Jervell's method has to be supplemented by other analytical methods; of course the author realizes this, but within the limits of an article he evidently could not give sufficient detailed evidence. The result is that the non-specialist reader is left with the impression that the problem of the Testaments is not so complicated after all, provided one recognizes the "Sitz im Leben" of the main Christian revision of the work in early non-sectarian Jewish Christianity.

Thomas' contribution to this volume, "Aktuelles im Zeugnis der zwölf Väter" (pp. 62–150) is by far the longest of the three articles and at the

same time undoubtedly the least important. It gives mainly an analysis of (part of) the parenetic material of the Testaments, against the background of the development of Jewish *halacha* in the various milieus within Judaism. The Testaments are dated in the pre-Maccabean period, at about the same time as Sirach, a writing with which it shares a number of viewpoints. They are a "Diasporasendschreiben", exhorting Egyptian Jews to join in a movement of penitence together with their brothers in Palestine. Joseph is the symbol of the righteous Egyptian Jews, Levi stands for the Jerusalem priesthood and Judah symbolizes the leading role of Palestinian Jewry. When all main groups of Jews will have joined forces in obedience to the will of God, God's salvation will become reality on earth. Thomas discusses this thesis at great length formulating a number of hypotheses and using various general considerations concerning Hellenistic and Palestinian ethical instruction. Unfortunately very few passages in the Testaments are really analysed with the aid of either textual and literary criticism or formcriticism and traditio-historical argumentation. Often individual arguments of this nature are taken into consideration but they never lead to a really consistent proof for the author's theory about the history and the origin of the book. Thomas cannot avoid the conclusion that there must have been later additions, so he advocates the theory that the passages which glorify Levi are Qumranian accretions to the pre-Maccabean "Grundschrift", but his main arguments for the existence of additions are always derived from his theories about the development of Jewish ethics and his general ideas about the real core of the Testaments. This leads him to very unconvincing ways of reasoning, see e.g. p. 84 n. 39 and p. 110. We must, therefore, conclude that an interesting approach to the Testaments has yielded unsatisfactory results because of the author's lack of methodical clarity and consistency.

Leiden, Johan de Wittstraat 51 M. DE JONGE

P. Richardson, *Israel in the Apostolic Church* (Society for New Testament Studies. Monograph Series, 10). Cambridge, University Press, 1969. XIII, 257 S. 80 s. net.

Ausgangspunkt der Monographie von Richardson ist seine Beobachtung, daß der Ehrenname „Israel" erst ziemlich spät in der christlichen

Literatur zur Bezeichnung der Kirche verwendet wird, nämlich von Justin in seinem *Dialog* um 160 n.Chr. Von da an hat nach Meinung des Verfassers die Kirche auch endgültig die Gemeinschaft mit dem Judentum abgebrochen und es als verworfen angesehen. R. vermutet einen Zusammenhang zwischen diesen Erscheinungen und will in seinem Buch die Frage beantworten, welche Entwicklung zu einer derartigen Haltung geführt hat. Die Ursache ist für ihn die feindliche Haltung der Judenschaft gegenüber dem Bekehrungsruf der jungen Gemeinde. Ursprüngliches Ziel der Christen, wie Jesu, war nur eine Bekehrung der Juden, die indirekt zur Gewinnung der Heiden führen sollte. Als sich dies als unerreichbar erwies, begannen die Christen, unter dem Eindruck der sog. Parusieverzögerung und des Eintrittes von Heiden in die Gemeinde sich theologisch über ihr Verhältnis zu den unbekehrten Juden zu besinnen. Sie übernahmen Begriffe aus dem jüdischen Gemeindeleben, wie „Tempel", „Opfer" und „Beschneidung" und deuteten sie um. Solange die Kirche jedoch noch mit einer Bekehrung der Juden rechnete, vermied sie die Selbstbezeichnung „Israel". Diese wird zuerst durch Justin gebraucht.

Vf. muß seine These mit einer Analyse vieler neutestamentlicher und frühpatristischer Texte begründen. Da hier zahllose Schwierigkeiten für ein Urteil über literarischen Zusammenhang, Datierung, geschichtlichen Hintergrund und geistesgeschichtliche Einordnung entstehen, ist es von vorne herein unwahrscheinlich, daß der Beweis für eine geistesgeschichtlich so zugespitzte These gelingt. Der analytische Teil des Buches kommt deswegen im Endeffekt darauf hinaus, daß Vf. die Haltung des Paulus als Gegensatz zur Position Justins darstellt. Nach seiner Meinung benutzt Paulus eine Anzahl jüdischer Selbstbezeichnungen für die Christen in der missionarischen Auseinandersetzung aus rein pragmatischen Gründen; aber er nennt die Kirche nicht „Israel", weil er mit einer Bekehrung der Juden noch grundsätzlich rechnet. So wird zum entscheidenden Stück der Analyse die Interpretation des Paulus, worin die Auslegung des Galater- und Römerbriefs das *pièce de résistance* bilden.

Wichtig ist hier die Auslegung von Gal 6,16: εἰρήνη ἐπ' αὐτοὺς καὶ ἔλεος καὶ ἐπὶ τὸν Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ. Im Gegensatz zur landläufigen Meinung, die „Israel Gottes" auf die Christenheit bezieht, will R. darunter die Juden verstehen, die sich zum Christentum bekehren werden. Er führt dafür Folgendes an: (1) Gal 6,16 ist eine Anspielung auf Bitte xix des Achtzehngebetes „Er gebe Frieden und Erbarmen uns und dem ganzen Volk Israel", was sich aus der ungewöhnlichen Stellung von

„Friede und Erbarmen" in Gal 6,16 ergibt. (2) Es enthält eine ironische Veränderung der Objekte des jüdischen Segenswunsches. Während im Achtzehngebet der zweite Empfänger eine Erweiterung des ersten ist, ist er in Gal 6,16 einschränkend charakterisiert: Er bildet nur einen Teil Israels. (3) Auch die syntaktische Struktur des Gebetes ist bewußt verändert. Durch die Umstellung des ersten Empfängers *vor* das Wort „Erbarmen", ist er allein als Empfänger des „Friedens" charakterisiert. Dem Attribut „Erbarmen" wird der zweite Empfänger, das „Israel Gottes" zugeordnet. Der Friede ist für die Christen, das Erbarmen für die Juden, die sich bekehren werden, bestimmt. (4) Das zweite καί (= auch) hebt die teilweise Identität der Empfänger, wie sie im Achtzehngebet vorliegt, auf. Es ergibt sich aus dem allen folgende Paraphrase von Gal 6,16: „Friede sei mit denen, die nach dieser Richtschnur handeln, und Erbarmen den Israeliten, die zum Glauben an Christus berufen sind." Im Zusammenhang des Briefes hat die Passage folgende Funktion (S. 81): „One might infer, that he (scil. Paulus) was condemning everything about Israel. To forestall this inference he includes this prayer to God for mercy to be shown to Israel." „Israel Gottes" bezeichnet also hier nicht die Christenheit.

Gegen diese Deutung ist Einiges einzuwenden: (1) Der Beweis aus dem Zusammenhang ist umkehrbar: Nachdem Paulus den Juden – wie auch an anderer Stelle – alle religiösen Vorzüge abgesprochen hat, spricht er am Briefschluß von den Christen als „Israel Gottes". (2) Ob und in welcher Form Paulus das Achtzehngebet gekannt hat, ist völlig unsicher. (3) Um bewußte Anspielung oder gar Ironie feststellen zu können, ist die syntaktische Natur der verglichenen Passagen zu verschiedenartig. Eine andere Auslegung ist wahrscheinlicher: (1) Der ungewöhnliche Doppelausdruck stammt aus liturgischer Tradition des Griechisch sprechenden Judentums, das auch anderweitig den Rabbinismus beeinflußt hat. Darum hat er eine Parallele im Achtzehngebet. Entlehnung oder Anspielung liegt nicht vor. (2) Die Stellung der durch ein Pronomen bezeichneten Adressaten eines Grußes oder Wunsches *zwischen* beiden ihnen geltenden Attributen ist bei Paulus häufig (Röm 1,7; I Cor 1,3; II Cor 1,2). Beide Attribute können also auch in Gal 6,16 den erstgenannten Empfängern gelten. (3) Die Verdoppelung der Adressaten und Empfänger eines Grußes oder Segenswunsches kommt nicht nur im Achtzehngebet vor. Sie ist auch bei Paulus häufig: I Cor 1,3; II Cor 2,21; Eph 6,23. Überall ist der zweitgenannte Adressat eine Ausweitung des ersten. Bei Paulus sind immer als erster Empfängerkreis die Leser ge-

meint, im Achtzehngebet die zum Gebet versammelte Einzelgemeinde. Zweiter Empfängerkreis ist stets die größere Gemeinschaft, zu der die erstgenannten gehören. Gal 1,16 ist auch nicht anders zu verstehen: Frieden und Erbarmen wird denen gewünscht, die nach Lesen oder Anhören des Briefes der Mahnung des Apostels Folge leisten. Dieser Wunsch wird auf die große Gemeinschaft ausgedehnt, der die Empfänger zugehören, auf die Christenheit, die hier als „Israel Gottes" bezeichnet wird.

Neben Gal 6,16 ist für das Problem Röm 9–11 wichtig. R. sieht im Text zwei Gedanken: In 9,6–10,15 wird gezeigt, daß die Vorrangstellung der Juden vor Gott nicht mehr besteht, in 10,16–11,36 wird Israels endliche Bekehrung vorhergesagt, weil das Volk Träger der Verheißung ist. Das erste entspringt nach Richardson der praktischen Erfahrung in der Heidenmission, das zweite ist eine grundsätzliche Aussage. Da Paulus grundsätzlich mit der Bekehrung der Juden rechnet, hat er auch die Kirche nicht „Israel" genannt. Diese Verteilung der Gewichte will R. aus dem ganzen Brief beweisen. Sein Thema ist auch im ersten Teil das Verhältnis zwischen Juden und Heiden. In 1,17; 3,2 und später in 15, 8–13 wird Israels Vorzug hervorgehoben, jedoch wird zugleich ausgeführt, daß vor Gott kein Unterschied zwischen Juden und Heiden besteht. „The assumption of the Jewish priority is held in tension with the other assumption of the phrase (in 1,17) – universality." (S. 146). Jedoch entspricht die Tendenz zur „universality" der *missionarischen Erfahrung*, während die heilsgeschichtliche Konstruktion die *theoretische Grundlage* ist, von der her Paulus das Verhältnis zu Israel beurteilt.

Diese Akzentverteilung ist nicht haltbar. Im Duktus des Römerbriefs will die Argumentierung die *grundsätzliche* Nichtigkeit der jüdischen Vorzugstellung beweisen, eine Position, die Paulus in allen Briefen festhält. Das Judentum ist für ihn Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα (I Cor 10,18), nicht „die (wahren) Israeliten" (Röm 9,6), die κατατομή, während die Christen die περιτομή sind (Phil 3,3, wo nicht einmal „die wahre" oder „des Herzens" beigefügt ist). Demgegenüber ist deutlich, daß die Hoffnung auf die Bekehrung Israels auf eine bestimmte Einzelsituation zugespitzt ist. Paulus will mit diesem Hinweis der Überheblichkeit heidenchristlicher Kreise gegenüber Judenchristen, und vielleicht auch gegenüber Juden, entgegentreten (Röm 15,1–12; 11,17), die offenbar in Rom vorkommt. Der Gelegenheitscharakter der heilsgeschichtlichen Belehrung zeigt sich auch in ihrer Bezeichnung als μυστήριον (11,25). Der Apostel bringt sie damit als eine unerwartete, aus dem Rahmen fallende persönliche Offenbarung vor, die ihm aus der Exegese von Js 59,20 in der

Kombination mit Jer 31,33 erwachsen ist. Die grundsätzliche Überzeugung ist also das Ende des Vorranges Israels, die Hoffnung auf seine Bekehrung der aus der Situation erwachsene Sondergedanke, nicht umgekehrt.

In seiner Analyse hat R. die Gedanken des Paulus verzeichnet. Sein Fehler erwächst letzten Endes aus dem Bestreben, Paulus und Justin als Punkte innerhalb einer Entwicklung zu verstehen, die aus den Texten nur ungenügend erarbeitet werden kann. Schon die Stellung Jesu als Ausgangspunkt der Entwicklung ist ein Postulat. Die Erklärung literarischer Äußerungen durch Missionserfahrungen rechnet mit einer undeutlichen Größe, die nach Belieben gebraucht werden kann. Das Aufhören des Gesprächs zwischen Kirche und Judentum in der Zeit Justins ist eine schematische Vorstellung. R. entwickelt den geistesgeschichtlichen Verlauf nicht aus der Analyse der Texte, sondern steckt einen Rahmen ab, in den er die Texte einzwängt.

Vielleicht stehen wir alle zu sehr unter dem Einfluß geschichtlicher Konstruktionen. Die religionsgeschichtliche Herkunft des Christentums und seine literarische Verbindung mit dem Judentum, schließen nicht aus, daß sich das Christentum schon im Ansatz seiner Entstehung als universale Religion verstanden haben kann, die im Gegensatz zum Judentum stand. Paulus – die älteste schriftliche Quelle des Christentums – hat seine Bekehrung als einen Übertritt vom Judentum zur Gemeinde Gottes verstanden (Gal 1,13). Wäre solch Bewußtsein des Gegensatzes auf jüdischer Seite vorher nicht vorhanden gewesen, hätte er sicher die Christen nicht verfolgt. Teile aus der Passionsüberlieferung, die Paulus schon gekannt hat, zeigen das Alter der Formel vom „Neuen Bund" (I Cor 11,24). Wenn andere Quellen eine enge Bindung der Urgemeinde an das Judentum konstatieren, dann darf man nicht vergessen, daß diese Quellen in einer Zeit niedergeschrieben sind, in der die Trennung zwischen Judentum und Christentum längst geschehen war. Konkurrenz auf dem Missionsfelde, Aktivität des Judentums und der Wunsch, sein Verhältnis zum Judentum zu klären, können zu Reprojektionen geführt haben. Vielleicht ging es im Christentum schon im Ursprung nicht so sehr um die Messianität Jesu, als vielmehr um den Aufbruch zu einem neuen Leben, außerhalb des Judentums, einem Leben aus der Vergebung der Sünden. Die dem Paulus bekannten alten Überlieferungen (I Cor 11,24. 25; 15,3) und seine Reaktion auf das Christentum könnten das nahelegen.

Leiden, Stationsplein 146 J.C.H. LEBRAM

J. Bernard, *Die apologetische Methode bei Klemens von Alexandrien. Apologetik als Entfaltung der Theologie* (Erfurter Theologische Studien, 21). Leipzig, St. Benno-Verlag, 1968. XXII, 402 S.

Jeder, der sich mit den Werken des Klemens von Alexandrien beschäftigt hat, weiss, wie schwierig es ist, die Einheit in ihnen zu entdecken. Was der Verf. in diesem Buch versucht, ist eine Darstellung der apologetischen Methode von Klemens, da er meint, dass von diesem Blickpunkt aus eine Sicht auf die Einheit möglich wird. Diese liegt nach dem Verf. darin, dass Klemens in seiner Apologie eine *Antwort* geben will, die einerseits an die pagane Umwelt des Hellenismus, andererseits an die häretische Gnosis gerichtet ist. Die Apologetik des Klemens wird deshalb vom Verf. gekennzeichnet als eine *antwortende Theologie*.

Klemens benutzt gegenüber seinen zwei Gespächspartnern, wie der Verf. sagt, verschiedene Methoden. Für seinen Dialog mit dem Heidentum sind die *Anknüpfung* und *Anverwandlung* kennzeichnend. Hier stehen die „ausserchristlichen" Begriffe: Polytheismus, Mythos, Mysterion und Philosophie im Vordergrund. Dabei bildet der Begriff des Polytheismus insofern eine Ausnahme, als er keinerlei Möglichkeit zu christlicher Umdeutung bietet. Die Kontroverse mit der häretischen Gnosis wird dagegen von der christlichen *Antithese* bestimmt, wobei das Verständnis von Offenbaring und Heiliger Schrift, Paradosis und Oikonomia Theou als Grundsatzfrage an die Häresie zuerst behandelt wird (vgl. S. 2).

Die zwei Hauptteile des Buches sind hiermit von selbst gegeben: 1. „Die Entfaltung der Theologie im Gespräch mit der paganen Umwelt" (S. 7–80); 2. „Die Entfaltung der Theologie als Antwort auf die häretische Gnosis" (S. 81–195). Der Verf. zeigt deutlich, welche Probleme sich in diesen zwei Gesprächen erheben und wie sie von Klemens behandelt werden.

Für die Auffassung des Verf. über Klemens' Fragestellung ist die folgende Aussage aufschlussreich: „Sein Anliegen ist nicht „akademisch", sondern pastoral. Wenn man sich entschliessen könnte, das „Unternehmen" der Alexandriner nicht als erste christliche Universität zu sehen, sondern als den Ort des ersten grossen Glaubensgespräches mit der gebildeten nichtchristlichen Umwelt, dann würde zweierlei vermieden: Erstens die Auffassung, der christliche Philosoph Klemens sei letzlich an dem Versuch gescheitert, die griechische Philosophie mit der christlichen Offenbarungsreligion zu versöhnen, und zweitens der Vorwurf einer unzulässigen Hellenisierung des Offenbarungsgutes" (S. 74f.).

Der Verf. hat eine vorzügliche Arbeit geleistet. Sein Buch gehört zweifelsohne zu dem Besten, was über Klemens geschrieben worden ist. Die Aussagen sind ausgezeichnet dokumentiert: der Teil der Anmerkungen umfässt nahezu die Hälfte des Werkes. Es ist schade dass aus technischen Gründen diese Anmerkungen nicht unter den Text gedruckt werden konnten. Dies hängt wahrscheinlich mit dem gebrauchten Druckverfahren (ein, übrigens sehr korrekter, Offsetdruck) zusammen.

Leiden, Haarlemmerstraat 106 J. C. M. VAN WINDEN, O.F.M.

António Montes Moreira, OFM, *Potamius de Lisbonne et la controverse arienne* (Université Catholique de Louvain. Travaux de doctorat en théologie et en droit canon, n.s. 1). Louvain, Bibliothèque de l'Université, 1969. Pp. XIX, 349. $5.50.

This doctoral thesis takes its place in the growing list of studies which, in recent years, have thrown more light on Latin Arianism, a somewhat neglected aspect of the great dogmatical controversy of the 4th century: to mention but a few, *Les Ariens d'Occident*, by M. Meslin, and *Arianesimo Latino* and other connected articles in the *Studi Medievali* of Spoleto by M. Simonetti. Potamius of Lisbon, it is true, played only a minor role during a relatively short period; his literary heritage is not very voluminous, and almost nothing is known of his life before and after the crucial period 355–360. Nevertheless, each monograph on one of the actors in this drama contributes to our overall knowledge and, therefore, we are indebted to the author for having collected and studied every bit of information which may be of help to draw a more complete and accurate picture of the personality, activities and writings of the first-known Bishop of Lisbon. For one thing, his book will dispense future students from the time-consuming task of going through "the all too often futile and tedious ancient historiography", about which M. Meslin complains in his review of the present work (see *Revue d'Hist. Ecclés.* 1970, p. 131).

The book is divided into two parts, discussing first the life of Potamius and secondly, his writings. Unlike Ossius of Cordova, Potamius was in no way involved in the earliest stages of the Arian controversy (ca. 320–346): consequently, chapter I, dealing with Arianism from Constantine to Constantius, might well have been omitted or merely summarized at the beginning of the article on Constantius' activity (p. 75ff.). After a

brief sketch of Iberian Christianity in general, and of the See of Lisbon in particular, the author discusses the personal data on Potamius: name, place and date of birth, elevation to the episcopate, possible participation in the Councils of Arles (353) and Milan (355). Chapter III, the longest and most important of the book, deals with the major event in the life of Potamius, *viz.*, his defection to Arianism. Quite rightly, A. Montes connects the case of Potamius with those of Pope Liberius and Ossius of Cordova: there is, indeed something strange and dramatic in the fact that, in a little more than one year, each of these three Western leaders, after a longer or shorter period of active Niceism, had their moment of weakness and signed a creed issued by the anti-Nicene faction. However, since the revival of ecclesiastical historiography in the 16th century, many historians have denied or, at least, cast doubts on this fact and thereby provoked long and bitter controversies concerning the "fall" of these three bishops. Taking into consideration that some modern patrologists – A. C. Vega, U. Dominguez del Val, *et al.* – still persist in casting doubts on the defection of Potamius, it was not superfluous for A. Montes to devote a lengthy and solid discussion to the relevant testimonies and the divergent interpretations given to these.

A special section of this analysis deals exclusively with the *Epistula Potamii ad Athanasium*, an unquestionably authentic writing of the Bishop of Lisbon, which ever since its first publication in 1657, became a bone of contention between the apologists of Potamius and those historians who admitted his defection. Since the letter contains a virulent invective against the Arians and a refutation of their main arguments, it dates beyond any doubt from a period when Potamius adhered to the Nicene faith. Yet, according to the title as given in the best manuscripts, it was written shortly after the Council of Rimini in 359. The apologists of Potamius, retaining the date given in the title, used it to discredit the texts attesting his fall from orthodoxy. Their opponents, on the other hand, convinced of his defection from other sources, rejected the date of the title and ascribed it to the period before 355, or even 353. While admitting that decisive arguments are lacking for both opinions, A. Montes justly insists on keeping the two problems separated: by itself, the anti-Arian trend of the letter is not sufficient reason to date it before 356/7, but neither does it prove that Potamius never defected from his Nicene convictions (p. 189). If the date in the title is to be retained – and the author seems to favor this opinion (see pp. 189 and 319) – then we must admit that Potamius returned to the orthodox camp after Rimini,

as did many of his Western colleagues who had signed the Formulary of Rimini.

The second part of the book concerns the writings of Potamius: two dogmatical treatises, the already mentioned *Epistula ad Athanasium* and the *Epistula de substantia Patris et Filii et Spiritus Sancti*; and two homilies, *De Lazaro* and the very short *De martyrio Isaiae Prophetae*. For each the author gives a very useful list of manuscripts and editions and discusses the problems of authenticity and date of composition. More attention could have been given to the doctrinal analysis of the dogmatical treatises and it is to be hoped that A. Montes, taking into account the theories of Meslin and Simonetti, will give us his further views on Potamius' doctrine and his relationship with other contemporary writers, either orthodox or Arian. This may also be of help in narrowing down some of the disputed dates of composition for Potamius' writings. Regarding the *De substantia*..., for instance, we would prefer to date it after the *Epistula ad Athanasium*, and both writings after the events of 357–360. The author himself admits that numerous resemblances can be shown between Potamius' explanation of *substantia* and his biblical quotations to support it on the one hand, and the texts on the same subject in Foedabius, Hilary of Poitiers, Gregory of Elvira and Marius Victorinus on the other hand (see pp. 179, 223, 233, 237): now, all these are posterior to the Sirmian Formulary of 357, with its strong emphasis on the non-biblical character of *substantia-ousia* and its derivatives. Certainly, resemblance is no proof of dependency but a more thoroughgoing study of the points of contact may legitimate some definite conclusions. In the same way, the author appears to be unduly hesitant about admitting the dependency of Potamius on the writings of Tertullian (see pp. 259–262 and p. 152, n. 185): there is not doubt that these were widely known and freely used in Spain, for instance by Gregory of Elvira, a contemporary of Potamius. Another point of contact that merits further study is mentioned on p. 234: the use by Potamius of the expression *vocalis substantia* (*De substantia*, c. 2), which also occurs in the Latin Commentary of Plato's *Timaeus* by Calcidius. The arguments advanced by J. H. Waszink in his introduction to the latest edition (London–Leyden 1962, pp. XIV–XVI) have not convinced me that Calcidius must be assigned to the early 5th century and that, consequently, the Ossius to whom he dedicated his *Timaeus* cannot be identified with Ossius of Cordova.

The last chapter of the book deals with the lost, doubtful and non-

authentic writings of Potamius. Among the lost ones are those he wrote after joining the anti-Nicene camp. For Potamius did not merely sign, like Liberius and Ossius, a creed issued by the Arian faction, but moreover actively promoted their cause in writing. The fact itself is firmly established through the testimonies of Foebadius of Agen (see pp. 114–5) and of Athanasius himself (see pp. 159–167), but few details are known regarding the number, title and topic of these writings. Foebadius is the more helpful in this respect since he mentions one writing by name, an *Epistula Potamii*, and also quotes a sentence from it in ch. 5 of his *Contra Arianos*. This fragment is especially valuable because it expresses in clear terms the "Word-flesh" christology which the Arian theologians used to declare the Word *passibilis*, and therefore not consubstantial with the Father (pp. 151–5). Thus the fragment constitutes an additional source on fourth-century Latin Arianism analysed by M. Simonetti in the aforementioned articles. As to the fragment of the *Epistula Athanasii ad Potamium*, quoted by Alcuin in his *Liber adversus haeresim Felicis*, in it Athanasius merely attacks the Arian teachings held by Potamius without naming the writing he aims at or quoting from it verbatim. This could very well be the *Epistula Potamii* named by Foebadius. The latter attests that it was widely known in the East and in the West; on the other hand, it is far from certain that Potamius wrote other pro-Arian tracts, since the expressions used by Foebadius, *saepenumero* and *ipsorum tractatibus*, clearly refer not to Potamius alone but to Ursacius, Valens and Potamius collectively.

In the Introduction (p. 6, n. 7), the author states that the only complete edition of Potamius' works by A. C. Vega could be improved upon but that, at the time he was writing (1963), neither the *Corpus* of Vienna nor the *Corpus Christianorum* had a new edition in preparation. We like to express the hope that A. Montes, having done already so much research on manuscripts and editions, will complement his scholarly biography of Potamius with a critical edition of his literary heritage.

Arlington, Va. 22207, Box BB VICTOR C. DE CLERCQ

The First Desert Hero. St. Jerome's Vita Pauli. With Introduction, Notes, and Vocabulary by Ignatius S. Kozik. Mount Vernon, N.Y., King Lithographers, Inc., 1968. Pp. X, 67. $2.25.

authentic writings of Potamius. Among the lost ones are those he wrote after joining the anti-Nicene camp. For Potamius did not merely sign, like Liberius and Ossius, a creed issued by the Arian faction, but moreover actively promoted their cause in writing. The fact itself is firmly established through the testimonies of Foebadius of Agen (see pp. 114–5) and of Athanasius himself (see pp. 159–167), but few details are known regarding the number, title and topic of these writings. Foebadius is the more helpful in this respect since he mentions one writing by name, an *Epistula Potamii*, and also quotes a sentence from it in ch. 5 of his *Contra Arianos*. This fragment is especially valuable because it expresses in clear terms the "Word-flesh" christology which the Arian theologians used to declare the Word *passibilis*, and therefore not consubstantial with the Father (pp. 151–5). Thus the fragment constitutes an additional source on fourth-century Latin Arianism analysed by M. Simonetti in the aforementioned articles. As to the fragment of the *Epistula Athanasii ad Potamium*, quoted by Alcuin in his *Liber adversus haeresim Felicis*, in it Athanasius merely attacks the Arian teachings held by Potamius without naming the writing he aims at or quoting from it verbatim. This could very well be the *Epistula Potamii* named by Foebadius. The latter attests that it was widely known in the East and in the West; on the other hand, it is far from certain that Potamius wrote other pro-Arian tracts, since the expressions used by Foebadius, *saepenumero* and *ipsorum tractatibus*, clearly refer not to Potamius alone but to Ursacius, Valens and Potamius collectively.

In the Introduction (p. 6, n. 7), the author states that the only complete edition of Potamius' works by A. C. Vega could be improved upon but that, at the time he was writing (1963), neither the *Corpus* of Vienna nor the *Corpus Christianorum* had a new edition in preparation. We like to express the hope that A. Montes, having done already so much research on manuscripts and editions, will complement his scholarly biography of Potamius with a critical edition of his literary heritage.

Arlington, Va. 22207, Box BB VICTOR C. DE CLERCQ

The First Desert Hero. St. Jerome's Vita Pauli. With Introduction, Notes, and Vocabulary by Ignatius S. Kozik. Mount Vernon, N.Y., King Lithographers, Inc., 1968. Pp. X, 67. $2.25.

This unpretentious little book is intended "for the use of students in school or college". At the outset this puts a stamp on the brief Introduction. Thus Father Kozik states on p. 4 that at the age of about twelve Jerome was sent to Rome and on p. 6 that the famous dream took place in Antioch and that Jerome next left for the desert of Chalcis, without mentioning that these are controversial points.

F. K. does not give the complete text of the *Vita Pauli*: in all he omits about 105 lines from Migne. In a good many places his text deviates from the Patrologia Latina: in such cases he has chosen for the readings of a Veronensis written in 517, sometimes also included by Migne in the text between brackets or mentioned in the notes. There is no critical apparatus in F. K.'s edition, but he enumerates the deviations in an Appendix (53–55). I wonder if K's text on p. 30, where Anthony says *Credo in Deum meum quod servum suum quem mihi promisit ostendet* is really better than that of Migne who instead of *quod servum suum* reads *quod olim conservum*: in the monachal sphere *conservus* seems to fit well (cf. *Epist.* 58, 9) and it admirably agrees with Paul's words on p. 36: *olim conservum meum mihi promiserat Deus.*

That the booklet is meant for the use of schools is also clear from the notes in which remarks are found such as "In translating begin a new sentence here"; "Is the metre changed?" and the like. The strange thing is that F. K. never quotes the New Testament in Greek: when commenting on a construction like *sub Decio et Valeriano persecutoribus* differing from Ciceronian Latin, he notes (p. 21): "The present usage is found in the New Testament (e.g. Luke 3, 2: "sub principibus sacerdotum Anna et Caipha")". F. K. therefore means the Vulgate; the New Testament itself here happens to use a construction characteristic of classical Greek (ἐπὶ ἀρχιερέως Ἄ. καὶ Κ. – cf. Blass-Debrunner-Funk 234, 8: "classical"), from which the Latin construction with *sub* cannot be derived. In fact, the Vulgate is often quoted irrelevantly, for instance on p. 29 *infirmos artus baculo regente sustentans.* First F. K. refers to Ovid, *Metamorphoses* 6, 27: a useful reference, which I did not find in Hagendahl's *Latin Fathers and the Classics.* The special note s.v. *baculo* ("the word is found in the Latin Vulgate, e.g. 1 Kings 17, 43 (Goliath to David)"), however, is wholly superfluous. Another instance: p. 41 *Vidi Heliam, vidi Iohannem in deserto, et vere in paradiso Paulum vidi.* F. K. thinks it necessary to explain *vere.* For this he refers to Matt. 27, 54 *Vere Filius Dei erat iste,* although there is absolutely no connexion with the statement of the centurion. Commenting on *in paradiso* he refers to Gen.

2,15 and Luke 23,43. But it would have been better to refer to 2 Cor. 12,4: the fact is that it is not two, but three Biblical figures the hermit is compared with: the prophet Elia, the Precursor and the Apostle Paul.

That in the Select Bibliography under D. *Works on Jerome* (p. 13) the standard work by G. Grützmacher is wanting, seems to me a serious omission.

In spite of some imperfections and shortcomings this abridged edition can render good services in secondary schools.

The Hague, Kwikstaartlaan 26 J. J. THIERRY

Jean Chrysostome, *Lettres à Olympias*. Seconde édition augmentée de la *Vie anonyme d'Olympias*. Introduction, texte critique, traduction et notes par Anne-Marie Malingrey (Sources Chrétiennes, 13 bis). Paris, Les Editions du Cerf, 1968. 490 pp. F. 62.—.

En 404 Jean Chrysostome est forcé de quitter l'église de Constantinople, dont il était évêque depuis sept ans, et d'aller pour la deuxième fois en exil, d'où il ne retournera pas. Il meurt en Arménie le 14 septembre 407. Au cours de son voyage et de son séjour au lieu de son exil il envoya dix-sept lettres à la grande bienfaitrice de l'église de Constantinople, la diaconesse Olympias, sa disciple et son amie. En dehors de courts billets destinés à garder le contact on y trouve de petits traités, dont le sujet le plus important est le problème de la souffrance. On peut caractériser ces écrits comme une lutte permanente de Jean contre le découragement d'Olympias, qui est elle aussi l'objet de persécutions graves.

Mlle Malingrey a déjà donné en 1947 une édition de ces lettres avec une traduction, précédée d'une introduction, dans laquelle elle traite d'une manière très claire le milieu historique, les personnages et le contenu de ces lettres, c'est-à-dire le problème de la souffrance et sa solution. Dans cette seconde édition l'auteur n'a pas eu besoin de changer beaucoup dans cette partie de son ouvrage. Mais en 1947 il n'avait pas été possible de faire une édition critique. Maintenant elle présente un texte critique, qui tient compte de toute la tradition riche (32 manuscrits) de ces lettres. Elle en a fait une étude profonde, comme elle l'avait déjà fait des manuscrits de deux traités contemporains de Jean, le *Sur la providence de Dieu*, et la *Lettre d'exil*, publiés dans les Sources Chrétiennes (no 79, 1961 et no 103, 1964). Cette étude a jeté de nouvelles clartés sur la

2,15 and Luke 23,43. But it would have been better to refer to 2 Cor. 12,4: the fact is that it is not two, but three Biblical figures the hermit is compared with: the prophet Elia, the Precursor and the Apostle Paul.

That in the Select Bibliography under D. *Works on Jerome* (p. 13) the standard work by G. Grützmacher is wanting, seems to me a serious omission.

In spite of some imperfections and shortcomings this abridged edition can render good services in secondary schools.

The Hague, Kwikstaartlaan 26 J. J. THIERRY

Jean Chrysostome, *Lettres à Olympias*. Seconde édition augmentée de la *Vie anonyme d'Olympias*. Introduction, texte critique, traduction et notes par Anne-Marie Malingrey (Sources Chrétiennes, 13 bis). Paris, Les Editions du Cerf, 1968. 490 pp. F. 62.—.

En 404 Jean Chrysostome est forcé de quitter l'église de Constantinople, dont il était évêque depuis sept ans, et d'aller pour la deuxième fois en exil, d'où il ne retournera pas. Il meurt en Arménie le 14 septembre 407. Au cours de son voyage et de son séjour au lieu de son exil il envoya dix-sept lettres à la grande bienfaitrice de l'église de Constantinople, la diaconesse Olympias, sa disciple et son amie. En dehors de courts billets destinés à garder le contact on y trouve de petits traités, dont le sujet le plus important est le problème de la souffrance. On peut caractériser ces écrits comme une lutte permanente de Jean contre le découragement d'Olympias, qui est elle aussi l'objet de persécutions graves.

Mlle Malingrey a déjà donné en 1947 une édition de ces lettres avec une traduction, précédée d'une introduction, dans laquelle elle traite d'une manière très claire le milieu historique, les personnages et le contenu de ces lettres, c'est-à-dire le problème de la souffrance et sa solution. Dans cette seconde édition l'auteur n'a pas eu besoin de changer beaucoup dans cette partie de son ouvrage. Mais en 1947 il n'avait pas été possible de faire une édition critique. Maintenant elle présente un texte critique, qui tient compte de toute la tradition riche (32 manuscrits) de ces lettres. Elle en a fait une étude profonde, comme elle l'avait déjà fait des manuscrits de deux traités contemporains de Jean, le *Sur la providence de Dieu*, et la *Lettre d'exil*, publiés dans les Sources Chrétiennes (no 79, 1961 et no 103, 1964). Cette étude a jeté de nouvelles clartés sur la

tradition de ces lettres et a eu comme résultat un texte beaucoup plus sûr.

Mlle Malingrey ajoute à cette édition des lettres à Olympias la *Vie* anonyme de la même Olympias écrite, comme il semble, par un contemporain qui a connu Olympias et ses soeurs (cf. p. 394). Cette *Vie*, éditée en 1896 par P. Delehaye, est maintenant rééditée d'après de nouveaux manuscrits et accompagnée d'une introduction et de notes instructives.

Il faut remercier l'auteur de cet ouvrage précieux, qui nous informe sur deux figures des plus importantes au début du Ve siècle. Parce qu'il s'agit d'une édition critique il me semble utile de signaler quelques petites erreurs d'impression dans le texte grec. Dans *Lettres* V 1, 14 lire ἀδείᾳ; dans VII 2, 14 ἐκ au lieu de ἐν; dans VIII 10, 25 πολλῷ; dans VIII 13, 5 ἑωρῶμεν; dans *Vie* VIII 7 τὸν au lieu de τὸ.

Leiden, Haarlemmerstraat 106 J. C. M. VAN WINDEN, O.F.M.

Einar Molland, *Opuscula Patristica* (Bibliotheca Theologica Norvegica, 2). Oslo-Bergen-Tromsö, Universitetsforlaget, 1970. Pp. VIII, 297. N.Cr. 75.—.

This volume contains sixteen articles by Professor Molland and a list of his publications, from 1929 to July 1969, compiled by Inger Marie Molland Stange (p. 277–297).

Two studies, *viz.*, those dealing with the missionary activity of the ancient Church and with the Nicaeno-Constantinopolitan Symbol, are published here for the first time. The other fourteen have appeared in various periodicals and are reproduced in their original form.

The titles are:

Zur Auslegung von Mc. 4,33 καθὼς ἠδύναντο ἀκούειν (1–8); Διό. Einige syntaktische Beobachtungen (9–16); The Heretics Combatted by Ignatius of Antioch (17–23); La circoncision, le baptême et l'autorité du décret apostolique (Actes XV, 28 sq.) dans les milieux judéo-chrétiens des Pseudo-Clémentines (25–59); La thèse « La prophétie n'est jamais venue de la volonté de l'homme» (2 Pierre I,21) et les Pseudo-Clémentines (61–77); Die literatur- und dogmengeschichtliche Stellung des Diognetbriefes (79–101); L'antiquité chrétienne a-t-elle eu un programme et des méthodes missionaires? (103–116); Clement of Alexandria on the Origin of Greek Philosophy (117–140); Platonisme et christianisme chez les pères de l'église (141–154); Three Passages in St. Augustine: Retr. II,30, De doctr. Christ. II,43, De civ. Dei VIII,11 (155–159); Irenaeus of Lugdunum and the Apostolic Succession (161–179); Le développement de l'idée de succession apostolique (181–206); Das kirchliche Amt im Neuen Testament und in der Alten Kirche (207–229); A Lost Scrutiny in the Early Baptismal Rite (231–234); „Des Reich kein Ende haben wird." Hintergrund und Bedeutung einer dogmatischen Aussage im nicäno-constantinopolitanischen Glaubensbekenntnis (235–253); *Ut sapiens medicus.* Medical Vocabulary in St. Benedict's *Regula monachorum* (255–275).

Vigiliae Christianae 26 (1972) 161–187; © *North-Holland Publishing Company*

ORIGÈNE ET LA SÉMANTIQUE DU LANGAGE BIBLIQUE

PAR

MARGUERITE HARL

L'œuvre d'Origène fournit bon nombre de passages méthodologiques où l'exégète se sert d'arguments d'ordre linguistique pour soutenir son interprétation. L'étude de ces passages, dans la perspective stimulante des problèmes posés par l'ouvrage de James Barr sur la sémantique du langage biblique,[1] donne lieu à des réflexions peut-être un peu nouvelles sur la conception origénienne de l'Écriture. Exposer ces réflexions sera en même temps suggérer une piste de recherche. Je présenterai d'abord un texte particulièrement important, qui servira de point de départ pour une plus vaste recherche, le chapitre IX de la *Philocalie*, où se retrouvent, comme je le crois, quatre pages du Commentaire d'Origène sur l'*Épître aux Romains*. Dans ce texte, je noterai les deux remarques principales que fait Origène sur la langue de saint Paul. En un second temps, et suivant la démarche même d'Origène, je passerai de ces remarques particulières aux idées qu'Origène semble avoir de façon plus générale sur tout le langage des livres bibliques. Enfin, dans une troisième partie qui sera en même temps l'ébauche de conclusions, j'essaierai d'apprécier l'intérêt des idées d'Origène en matière de sémantique du langage biblique et de voir ce qu'elles apprennent à l'historien de l'ancienne littérature chrétienne.

Le chapitre IX de la *Philocalie* appartient à ce premier tiers de l'anthologie origénienne que Basile et Grégoire de Nazianze ont voulu consacrer à des problèmes d'herméneutique.[2] A côté du traité théorique qu'Origène a jugé indispensable d'adjoindre à son *De principiis*, pour montrer comment son système théologique pouvait s'appuyer sur l'interprétation correcte de l'Écriture,[3] nous trouvons là des extraits précieux de quelques

[1] James Barr, *The Semantics of Biblical Language* (Londres, Oxford University Press, 1961). Traduction française, *Sémantique du langage biblique* (Paris 1971).

[2] *The Philocalia of Origen*, ed. J. A. Robinson (Cambridge 1893), p. 54–58.

[3] Le chapitre I de la *Philocalie* conserve en grec l'essentiel du chapitre I du Livre IV du Περὶ ἀρχῶν d'Origène. Nous insisterons peu ici sur ce texte théorique, dont notre intention est de donner ailleurs un commentaire complet.

ouvrages perdus, Commentaires ou Homélies, portant sur l'Ancien et le Nouveau Testament, donnant des idées un peu générales d'Origène sur la langue et le style de ces livres inspirés et les principes de leur interprétation. Les Philocalistes ont choisi de façon avisée les morceaux d'intérêt méthodologique qu'Origène glisse plus d'une fois au cours de sa pratique exégétique.

Le chapitre IX est parmi les plus intéressants: à propos d'un passage de l'*Épître aux Romains* contenant le mot «loi», Origène fait un exposé sur la diversité de sens de ce mot et explique, de façon plus générale – comme l'indique le titre donné au chapître par les Philocalistes –, «pourquoi l'Écriture emploie parfois le même mot en des sens différents, et cela dans le même passage». Le problème est clairement posé par Origène lui-même dans la première phrase du texte: «ce n'est pas parce que le mot «loi» est unique, qu'unique aussi serait partout dans l'Écriture la notion de loi; aussi faut-il soigneusement savoir reconnaître pour chaque passage ce qui est signifié par le mot «loi» et ce qu'il faut comprendre par cette signification. Il en est de même pour beaucoup d'autres mots. Il y a, en effet, dans l'Écriture, d'autres mots homonymes, qui mettent de la confusion dans l'esprit de ceux qui croient que, parce qu'un mot est unique, unique aussi est sa signification partout où il est employé. Le mot «loi» ne se rapporte pas au même substrat mais à diverses réalités.»[4] Origène dresse alors une liste de «réalités» différentes, désignées par le même mot «loi» dans des textes principalement empruntés à saint Paul: il s'agit tantôt de la loi de Moïse, tantôt de passages de l'Ancien Testament appelés «loi» dans le Nouveau, tantôt de la loi spirituelle, tantôt enfin de la loi naturelle, c'est-à-dire, selon la définition qu'en donne Origène, la raison commune ensemencée en notre âme, gravée en notre cœur, nous enseignant à distinguer le bien du mal.[5] Il cite à l'appui de ce sens *Rom.* 2,14 (les païens font «naturellement» les œuvres de la loi) et demande que l'on veuille bien comprendre également ainsi *Rom.* 5,13 (le péché n'est pas compté quand il n'y a pas de loi) et *Rom.* 7,7 (Paul dit n'avoir connu le péché que par la loi). Un développement plus explicite est ensuite consacré à la démonstration des deux sens du mot «loi», – loi de Moïse et loi naturelle –, en *Rom.* 3,21: la justice de Dieu s'est manifestée maintenant sans la loi (naturelle), attestée par la loi (de Moïse). Il est

[4] P. 54, 14–22 Rob. On notera dans cette phrase l'opposition technique, aristotélicienne, entre le mot (ὄνομα) et la notion (λόγος). Voir *infra*.

[5] P. 55, 29–56,1 Rob. La notion de *loi naturelle* est introduite en dernier lieu, comme la plus importante: παρὰ δὲ πάντα ταῦτα λέγεται νόμος ὁ ...

évident que c'est à propos de ce verset, où le mot «loi» se lit deux fois dans la même phrase, qu'Origène expose son idée de la diversité de sens d'un même mot, dans une même phrase. Son argumentation est d'ordre logique: Paul ne saurait dire sans contradiction que la justice de Dieu a été à la fois manifestée «sans la loi (de Moïse)» et attestée par cette même loi: il faut donner deux sens différents au mot «loi».[6] Le texte fournit ensuite des considérations plus générales sur le vocabulaire biblique: les Écritures ne se servent pas toujours des mêmes mots pour les mêmes choses; elles utilisent l'*homonymie*, la *tropologie* et il faut tenir compte aussi du *contexte* pour comprendre le vocabulaire. Prophètes et Apôtres, divinement inspirés, écrivent un texte souvent confus, privé parfois de suite logique, organisé de sorte que le sens véritable soit caché à ceux qui ne méritent pas de le recevoir. En conclusion, Origène revient au cas de Paul: comme les Prophètes, Paul, principalement en cette *Épître aux Romains*, donne à lire un texte où il semble ne pas se tenir au sujet qu'il s'était fixé et où «il parle de la loi en des sens différents et à propos de réalités différentes».[7]

Ce long extrait, au contenu si riche, pose des problèmes d'insertion dans le Commentaire d'Origène sur l'*Épître aux Romains* que j'examine par ailleurs.[8] Je me contente ici de souligner son unité (reprise en conclusion du thème annoncé dans la première phrase) et sa pertinence parfaite dans le contexte d'un commentaire de saint Paul. Ce texte me servira de point de départ pour étudier les deux principales remarques faites par Origène sur la langue de saint Paul; l'une, de sémantique, qui consiste à affirmer la confusion qui vient dans l'esprit du lecteur s'il ne reconnaît pas que le même mot «loi» recouvre des réalités différentes; l'autre, de stylistique, qui note le caractère discontinu de l'Épître, le mélange des sujets traités. En reprenant ces deux points, nous constaterons qu'ils apparaissent à mainte reprise dans l'ensemble du Commentaire de l'*Épître aux Romains*, tel que nous le connaissons à travers la traduction de Rufin, les fragments caténiques et les extraits copiés sur le papyrus du Musée du Caire.[9]

[6] P. 56, 28–57,10 Rob.

[7] P. 57, 31–32 Rob. (τὰ περὶ νόμου διαφόρως ὀνομάζεται καὶ ἐπὶ διαφόρων πραγμάτων κείμενα).

[8] Étude à paraître dans le volume de mélanges offerts au cardinal J. Daniélou, *Epektasis*.

[9] La traduction de Rufin (de valeur discutable pour les détails mais utilisable lorsqu'il s'agit de textes plusieurs fois répétés) sera citée d'après les colonnes du tome XIV de la Patrologie Grecque où elle figure. Les fragments grecs découverts dans les Chaînes ont été édités par A. Ramsbotham dans *The Journal of Theological Studies* 13 (1912) p. 209–224, 357–368 et 14 (1913) p. 10–22. Le papyrus n° 88748 du Musée du

Origène a fait de l'homonymie du mot « loi », c'est-à-dire de la diversité de « sens » de ce mot et de la diversité des « réalités » auxquelles il renvoie, la clé de son interprétation de l'*Épître aux Romains*: on ne peut pas comprendre cette Épître si l'on n'accepte pas la diversité des lois dont il est question sous l'unique mot *nomos*. Un grand nombre de développements se lisent sur ce sujet dans la traduction de Rufin, avec les mêmes réflexions et le même type d'argumentation.[10] Comme Origène le dit dans l'extrait de la *Philocalie* analysé ci-dessus, c'est « chaque fois » que le mot « loi » se trouvait dans une phrase que l'exégète devait à nouveau rappeler la polysémie de ce mot et poser la question: « ici, dans ce contexte, en quel sens faut-il entendre le mot « loi », de quelle « loi » Paul veut-il parler? » Deux textes de Rufin semblent avoir gardé la trace de renvois qu'Origène faisait à un exposé systématique donné sur ce sujet dans sa Préface.[11] De nombreux autres passages, chez Rufin et dans les fragments grecs, attestent qu'Origène reprenait souvent cette question: il avait besoin, pour interpréter certains versets de façon satisfaisante, d'avoir recours à l'argument de l'homonymie pour distinguer la loi de Moïse et la loi naturelle.[12] Pour d'autres mots bibliques, et notamment pour un grand nombre de mots johanniques, Origène se borne en effet à indiquer les deux significations principales du vocabulaire, sur les deux registres de « l'homme corporel » et de « l'homme spirituel », du « sensible » et de « l'intelligible » et il lui arrive d'appeler « homonymes » ces mots à double sens – pour le corps et pour l'être intérieur –, qui fondent son exégèse spirituelle: ainsi fait-il pour des mots comme « voir », « avoir soif », « moissonner », « mourir ».[13] Mais, avec la distinction des diverses lois

---

Caire, contenant des extraits du Commentaire d'Origène sur *Rom.* 3,5–5,7 a été édité par J. Scherer (Le Caire 1957), qui a tenté de reconstituer le commentaire en utilisant aussi les fragments caténiques et la *Philocalie*. Voir H. Chadwick, Rufinus and the Tura Papyrus of Origen's Commentary on Romans, *JTS* 10 (1959) p. 10–42.

[10] Ces développements sont signalés dans l'étude à paraître dans les mélanges J. Daniélou.

[11] A propos de *Rom.* 3,19, en Rufin III 6,937 C et à propos de *Rom.* 3,21 en Rufin III 7,942 B. Cet exposé est désigné en latin par la formule *De diversitate legum.*

[12] Les chaînes ont conservé un fragment sur la diversité des lois à propos de *Rom.* 2,21–25 (fr. X Ram.), qui n'offre pas de termes techniques sur l'homonymie. Sur la « loi naturelle », on peut lire les fr. V Ram., sur *Rom.* 1,18; X, sur *Rom.* 2,21–25; XIV, sur *Rom.* 3,19–20; XV, sur *Rom.* 3,21–22 (correspondant au chapitre IX de la *Philocalie*, mais très abrégé); XXXVII, sur *Rom.* 7,7; XXXIX, sur *Rom.* 7,8–11. Le chapitre de la *Philocalie* est le seul à préciser de façon technique ce qu'est l'homonymie (voir notes ci-dessous).

[13] Ces exemples johanniques sont cités dans le chapitre IX de la *Philocalie*, à propos

désignées par le même mot *nomos*, nous avons à faire à une homonymie d'un autre type: la liste, d'ailleurs assez hétéroclite, des cinq ou six «lois» n'est pas faite pour enregistrer seulement les deux sens analogiques de «la loi selon la lettre» et de «la loi selon l'esprit»; elle est faite, de toute évidence, pour introduire, malgré les hésitations de certains opposants, la notion différente, ajoutée en dernier lieu, *last but not least*, de «loi naturelle», c'est-à-dire une toute autre réalité, qui n'est pas en rapport d'analogie avec la loi de Moïse; c'est bien le même son à nos oreilles, *nomos*, mais le sens et l'objet sont différents. Ce ne sont plus deux registres d'une même notion, mais deux «notions», seulement confondues par le son.[14]

---

de *Rom.* 3,21, comme on peut s'en assurer aussi par l'extrait qui est fait de ce passage dans le papyrus édité par J. Scherer (p. 150, 13–16 Scherer); ils sont repris à propos de la double notion de «mort», à propos de *Rom.* 6,8–10, d'après le fragment XXX Ram. Pour ces exemples de mots «homonymes» par analogie – ils ont un double sens, dans l'ordre du corporel et dans celui du spirituel, ἐπὶ τὸν σωματικόν, ἐπὶ τὸν πνευματικόν –, on peut lire quelques textes explicites d'Origène, par exemple: *Entretien avec Héraclide* 11, 1.16–19 Scherer (Sources Chrétiennes n° 67), *Contra Celsum* VII 34, p. 184, 23 sq. Koetschau, le fr. 186 sur *Luc*, 1.24–29 Rauer. Dans le Commentaire de *Jean*, on lira les observations sur l'homonymie du verbe «voir» (fr. 13 Preuschen pour θεωρεῖν et fr. 20 pour ὁρᾶν), des mots «lumière» ou «obscurité» (XIII 22,134, p. 246, 10–11 Preuschen). Les deux exemples de «l'eau» et de «la moisson» sont réunis dans le commentaire de *Jean* 4,35 (XIII 40,260, p. 265, 25 sq. Preuschen: Origène renvoie à son commentaire de l'épisode de la Samaritaine, hélas perdu). Lorsqu'Origène dit que ces mots ont un double sens «selon l'analogie» (*Com. in Jo.* XIII 22,134, p. 246, 10–11: κατ' ἀναλογίαν διχῶς λεχθήσεται), il utilise sans doute un des types d'homonymies distingués par Aristote en *E.N.* I 6, 1096 b 28, établissant un parallèle entre «ce que la vue est au corps» et «ce que l'intellect est à l'âme». Pour les autres types d'homonymie, voir *infra*.

[14] Origène fait appel ici à la notion technique d'homonymie, définie par Aristote dans les *Catégories* I et plusieurs fois ailleurs: ὁμώνυμα λέγεται ὧν ὄνομα μόνον κοινόν, ὁ δὲ κατὰ τοὔνομα λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος (*Cat.* I 1 a, 1–2). La phrase d'Aristote se trouve textuellement citée, sans référence, dans une Homélie d'Origène sur *Jérémie* (XX 1, p. 177, 17–19 Klostermann): le «repentir» de Dieu est «homonyme» de notre repentir, tout comme sa «parole», sa «colère», sa «fureur», sont seulement homonymes à nos paroles, à nos colères, à nos fureurs. Seuls les mots sont semblables, les dispositions de Dieu sont différentes de celles des hommes, il n'y a aucune «parenté» dans les réalités. La définition des mots homonymes, alors donnée, est intégrée au texte d'Origène par le bref commentaire qui la suit. Aristote distinguait trois sortes d'homonymies, que l'on retrouve exposées assez longuement par Clément d'Alexandrie (*Str.* VIII ch. 7) et qui semblent bien connues d'Origène, bien que nous n'ayons pas de lui un texte explicite à ce sujet: homonymies dues *au hasard*, comme celle du mot «clé» (κλείς: une clé ou la clavicule: cf. Aristote, *E.N.* V 2, 1129 a 26 sq.); homonymies dues *au sens*, par similitude, analogie, activité (par exemple, les «biens» sont ainsi nommés par analogie avec «le Bien»: *E.N.* I 6, 1096 b 26; voir la note de J. Tricot, p. 51–53 et sa conclusion prenant appui sur *Métaphysique* III 2, 1003 a 33–b 15. On trouve

La deuxième remarque faite par Origène sur la langue de saint Paul est plus discrète dans le texte d'où nous sommes partis mais se retrouve, elle aussi, mainte fois reprise dans d'autres parties du Commentaire de l'*Épître aux Romains*: il s'agit de cette autre confusion, qui vient dans l'esprit du lecteur s'il ne sait pas reconnaître la manière discontinue dont est composée l'Épître. Paul change les sujets dont il parle et les mêle de façon déroutante.[15] Ailleurs, Origène appellera cela un «manque de continuité» (ἀνακολουθία)[16] et parlera de l'habitude paulinienne, dans cette Épître, de changer les personnages qui parlent, ou auxquels il parle, ou dont il parle. Le lien de cette deuxième observation avec la précédente est étroit: puisque le vocabulaire paulinien est ambigu, puisque le mot «loi» renvoie à des notions différentes, seule l'étude du contexte (σύμφρασις), c'est-à-dire la mise en relation du mot avec la personne

---

chez Origène l'idée que les vertus humaines reçoivent leur nom, de façon «homonyme», ὁμωνύμως, des vertus parfaites, sagesse, tempérance, piété etc. mais qu'elles portent ces noms καταχρηστικῶς, et non pas κυρίως: *Com. in Jo.* XXXII 15 (9),179, p. 450, 19–22 Preuschen); homonymies *à cause d'un principe commun* (par exemple, dit Clément, les divers mots ἰατρικόν désignant soit le livre, soit l'instrument, soit encore autre chose se rapportant au médecin: cet exemple se lit chez Aristote, *Métaphysique* III 2, 1003 b 1; voir aussi *Méta.* XI 3, 1061 a 3). Le fait que Clément regroupe des exemples que nous trouvons à divers endroits de l'œuvre d'Aristote montre qu'il ne dépend pas directement de cette œuvre: ces notions étaient enseignées dans les écoles. Le principe de l'homonymie a été introduit dans l'interprétation du langage biblique dès avant Origène: Justin, dans le *Dialogue avec Tryphon*, fait dire à l'adversaire de l'exégèse juive: vous vous trompez «à cause des mots homonymes», ἀπὸ τῶν ὁμωνύμων λέξεων (*Dial.* 34,1), et il donne comme exemples les mots «loi» (vous pensez que c'est celle de Moïse, alors qu'il s'agit de celle du Christ) et «roi» (vous pensez que c'est Salomon, alors que c'est le Christ). On voit en ce texte une homonymie que nous pourrions appeler «typologique», puisqu'elle concerne des mots ayant un double sens selon qu'ils se lisent dans le contexte de l'Ancien Testament, ou dans celui du Nouveau. La *Philocalie* a conservé un autre texte d'Origène sur l'homonymie: le mot κόσμος peut désigner soit l'univers, soit la terre habitée (ch. XIV, extrait du commentaire de la *Genèse*, p. 69, 6–28 Rob. L'exemple de l'homonymie du mot κόσμος est présenté dans un développement plus vaste, sur la nécessité de prêter attention aux faits de langue, à «la logique»).

[15] La Préface, selon la traduction de Rufin, présente déjà ces deux difficultés particulières à l'*Épître aux Rumains*, l'emploi de mots ambigus (*elocutionibus ... confusis et minus explicitis*, 833 A) et la multiplicité de sujets (835 C–836 A). Dans le texte d'où nous sommes partis Origène dit: «il semble que Paul, en écrivant cette Épître, ne s'en soit pas tenu au dessein qu'il s'était proposé», δοκεῖν ὅτι οὐκ ἔχεται ὁ Παῦλος ἐν τῇ γραφῇ τῆς ἐπιστολῆς τοῦ προκειμένου αὐτῷ σκοποῦ (p. 57,32–58,2 Rob.).

[16] Voir par exemple la remarque d'ἀνακολουθία pour le texte de *Jean* (*Com. in Jo.* XIII 54(53),364, p. 283, 33 Preuschen) ou pour celui d'*Osée* (*Philocalie*, ch. VIII, p. 52,11 Rob.). Elargissement à toute l'Écriture dans le ch. IX de la *Philocalie*: δοκεῖν μὴ ἔχειν σύνταξιν μηδὲ ἀκολουθίαν τὴν ὅλην γραφήν (p. 57, 27–28 Rob.).

qui le prononce ou à propos de laquelle on le prononce, permet d'en préciser le sens. Pour répondre à la question « de quelle loi s'agit-il ici? », il faut d'abord répondre à cette autre question: « ici, quelle est la personne qui parle (τὸ λέγον πρόσωπον)? », ou bien: « au nom de qui Paul prononce-t-il cette phrase (ἐκ τίνος προσώπου)? », ou tout autre question concernant les divers interlocuteurs du texte, les πρόσωπα. La lettre de Paul est en effet conçue comme une succession de dialogues et d'interpellations entre divers « personnages ». Le changement incessant des sujets traités dans l'Épître, dénoncé par Origène à la fin du texte que nous avons analysé ci-dessus, correspond à cette autre conception qu'Origène s'est faite du style paulinien: Paul, comme d'autres auteurs inspirés, compose son texte en rapportant des paroles qu'il faut attribuer à tel ou tel personnage, sans que nous soyons toujours avertis du changement de locuteur. Il faut déceler dans cette Épître les changements subreptices des personnes qui parlent, ou des personnes auxquelles on parle, changements qui privent l'Épître de cohérence, de cette belle ἀκολουθία qui fait la valeur des œuvres littéraires aux yeux des « Grecs ». Le style paulinien comporte des « prosopopées » qu'il faut identifier. Origène indiquera dans son commentaire ces ruptures du l'enchaînement logique, ruptures du discours qui doivent être signalées afin d'arriver à une interprétation correcte du sens des mots, et donc du texte. Sur cette deuxième observation d'Origène concernant le style de Paul, Rufin a conservé un passage dont la traduction ne doit pas être suspectée de trahison, tant elle concorde avec divers fragments grecs d'inspiration identique. Il écrit: « comme nous l'avons observé pour les textes prophétiques, il arrive que change non seulement la personne qui parle, sans qu'on l'indique, subitement, mais aussi celle à laquelle on parle et même celle dont on parle. Par exemple, certaines paroles sont dites tantôt au nom du Père, tantôt au nom du Fils ou du saint Esprit, tantôt au nom du prophète lui-même, ou au nom de quelque autre personne; le discours s'adresse tantôt aux Israélites, tantôt aux peuples étrangers, ou aux rois, ou à mille autres personnes. C'est de la même manière, me semble-t-il, qu'est aussi composée l'Épître aux Romains: de temps en temps la personne qui parle change; tantôt c'est Paul spirituel qui parle, comme en beaucoup de passages; mais ailleurs c'est Paul charnel, par exemple quand il dit 'je suis charnel ...' (*Rom.* 7, 14). Mais parfois aussi il y a changement de la personne à qui s'adresse le discours: tantôt il s'adresse à toute l'Église des Romains (...); tantôt à quiconque juge autrui (...); tantôt ni à l'Église ni à celui qui juge, par exemple quand il dit 'si toi, juif ...' (*Rom.* 2,17–27). De même que dans les

écrits prophétiques celui qui veut comprendre le sens des textes doit observer attentivement de qui est le discours, à qui il s'adresse et au sujet de qui, de cette façon aussi il me semble que l'on doit procéder pour l'Épître aux Romains.»[17] Les fragments grecs nous font connaître le vocabulaire d'Origène pour ce sujet: les mots πρόσωπον, προσωποποιεῖν, προσωποποιία, désignent les «personnages» que Paul «fait parler», le fait qu'il les met en scène en leur donnant la parole, ou bien qu'il en joue lui-même le rôle, parlant «en leur nom», assumant leur personnage.[18] Rufin traduit ces tours grecs par différents groupes de mots où entre le substantif *persona*.[19] Origène dit aussi qu'il faut identifier les «caractères» des personnages qui parlent, leurs caractéristiques (ποιότητες, ἰδιώματα).[20] Nous verrons bientôt que cette conception «dramatique» de l'*Épître aux Romains*, au sens propre de ce terme (Paul, appelé parfois un «arbitre» placé entre les Juifs et les Grecs auxquels il s'adresse à tour de rôle, est surtout un metteur en scène qui les fait parler, ou un acteur qui joue leur rôle), n'est pas propre à ce texte mais vaut aussi pour les textes prophétiques, comme le dit précisément Origène, et pour plusieurs autres témoins du langage biblique. C'est la raison pour laquelle nous insistons ici sur la remarque d'Origène concernant la composition apparemment incohérente de l'Épître. Mais en fait, comme on le voit par d'autres passages du Commentaire, Origène dispose d'autres termes et d'autres métaphores pour faire comprendre la manière discontinue dont procède le discours de Paul en cette Épître. Il dit, par exemple, que Paul circule dans ce texte comme dans un palais royal aux multiples pièces; il entre et sort subrepticement des pièces, sans que le lecteur soit averti de ces changements. Il parlait aux Grecs, voici qu'à notre insu il est passé par une porte dans une autre pièce, où se joue le dialogue avec les Juifs; puis

---

[17] Rufin, à propos de *Rom.* 2,17 sq., en II 11, 894 D–895 ABC.

[18] Fr. XLI Ram., à propos de *Rom.* 7,14: «une question se pose à propos de toute cette phrase: Paul ne semble-t-il pas, en disant cela, se mettre en contradiction avec lui-même? (...) A moins que nous ne disions ceci: le texte présente diverses prosopopées et les phrases sont adaptées aux différents caractères des personnes qui parlent», μή που εἴπωμεν ὅτι προσωποποιίας ἔχει διαφόρους ὁ λόγος καὶ συσχηματίζονται αἱ περικοπαὶ πρὸς διαφόρους ποιότητας προσώπων. La terminologie des πρόσωπα se retrouve dans les autres extraits de la *Philocalie* que nous citons *infra*, p. 172.

[19] Quelques exemples: à propos de *Rom.* 7,14 sq., en VI 9,1085 A (*non solum legum sed et personarum diversitas introducitur*), 1085 BC (*moris est scripturae divinae et personas latenter, et res, et causas de quibus dicere videtur, et nomina commutare* etc.), 1086 A (*personam in semetipsum suscipit infirmorum ... ait de se tanquam ex persona illorum loquens*), 1089 A (*assumpta ... persona*), 1089 C (*moris sit in scripturis divinis sanctos personas assumere peccatorum*) etc.

[20] Fr. sur le *Cantique*, *Philocalie* ch. VII, p. 50,22 sq. et texte cité *supra*, fr. XLI Ram.

il sort et va ailleurs, etc.[21]

Avant de retrouver ces remarques pour d'autres livres bibliques, il est bon de se demander pourquoi, à propos de « la loi », Origène met une telle insistance à répéter ces deux traits du langage paulinien, la confusion qui vient de l'homonymie et celle qui vient de la discontinuité du discours. Deux raisons principales paraissent expliquer son insistance: d'une part, il ne pouvait pas résoudre autrement les contradictions pour lui intolérables du texte de Paul; d'autre part, il s'opposait ainsi efficacement à l'interprétation gnostique de l'Épître, qui visait à ruiner la valeur de la loi de Moïse.

La distinction des deux lois principales – loi de Moïse, loi « naturelle » –, permettait à Origène, nous l'avons vu, de donner un sens cohérent à *Rom.* 3,21; la justice de Dieu ne pouvait pas à la fois s'être manifestée sans la loi (de Moïse) et avoir été attestée par cette même loi; le sens de la phrase devient logique, si l'on dit que la justice a été manifestée sans la loi *de la nature*, attestée par la loi *de Moïse*. De la même façon, Origène supprime les absurdités aux quelles on aboutirait si on limitait le sens du mot « loi » à la loi de Moïse, dans les textes où Paul dit que là où il n'y a pas de « loi », il n'y a pas de péché (*Rom.* 4,15 et 5,13); puisque le même Paul affirme que *tous les hommes* sont pécheurs, c'est donc qu'avant la loi de Moïse il existait une autre loi, rendant tout homme responsable, la loi « naturelle ». De même encore, pour *Rom.* 3,19, puisque « le monde entier » tombe sous le coup de la justice de Dieu, c'est que la loi parlant à tout homme est la loi « naturelle ». Et lorsque Paul dit, en *Rom.* 7,9, qu'il fut un temps où il vivait « sans loi », cela ne peut logiquement se référer à la loi de Moïse, puisque Paul, né juif, fut toujours sous cette loi: la phrase renvoie donc à l'enfance de Paul, au temps où sa raison n'avait pas encore atteint sa plénitude, était encore incapable de connaître le bien et le mal par la loi « naturelle ». Dans tous ces textes, le principe de l'homonymie du mot « loi » permet à Origène d'introduire la notion de loi « naturelle » et de rendre plus clairs, plus cohérents, des textes ambigus ou contradictoires.

L'interprétation gnostique trouvait dans certains versets de l'Épître

[21] A propos de *Rom.* 5,12–14, Rufin V 1, 1007 C–1009 A et de nouveau 1013 A; à propos de *Rom.* 7,4, Rufin VI 7, 1073 C–1074 C: longue exploitation de la métaphore du palais aux multiples entrées. On trouvait déjà plus haut une allusion à la démarche déroutante de Paul: à propos de *Rom.* 3,27–28, Rufin III 9, 952 B: *iterum ac saepius commonemus ... distinctionem illam ... observare ... quomodo nunc circumcisionis causam, nunc praeputii, id est Judaeorum vel gentilium, discreto semper tramite prosequatur ...; ... angusta haec et exilis intelligentiae semita perturbabitur ...*

l'occasion d'accuser le Dieu de l'Ancien Testament: puisque la loi de Moïse, disaient-ils, a été introduite « pour que le péché abonde » (*Rom.* 5,20), c'est que le Dieu qui a donné cette loi est mauvais. Origène lève l'hypothèque de cette exégèse en expliquant qu'il s'agit de la loi « naturelle », vis-à-vis de laquelle tout homme, en tout temps, est responsable et libre (cela étant un autre problème, débattu à propos de la doctrine gnostique des « natures déterminées »). Contre l'interprétation gnostique de l'Épître, Origène n'use pas seulement de l'argumentation par laquelle il souligne les contradictions du texte résultant de l'homonymie du mot « loi »: il s'appuie aussi sur un argument scripturaire, disant que l'Écriture connaît nombre de pécheurs, reconnus coupables et punis, dès avant le temps de la loi de Moïse: Adam, Caïn, les hommes châtiés par le déluge et ceux qui le furent à Sodome, etc. L'Écriture atteste ainsi l'existence d'une loi universelle, antérieure à Moïse. Lorsque Paul dit que, sans la loi, le péché ne serait pas compté (*Rom.* 5,13), il parle non pas de la loi de Moïse, mais de la loi « naturelle ».[22]

Nous n'avons pas ici à revenir sur l'usage chez les Chrétiens, dès avant Origène, de la notion de « loi naturelle ». L'idée, sans le mot, est inscrite dans plusieurs textes bibliques et très précisément en *Rom.* 2,14 (les païens font « naturellement » les œuvres de la loi); les auteurs du IIème siècle ont transposé dans leur anthropologie une notion très largement répandue par le Stoïcisme: l'homme possède la « raison » (λόγος) douée des « notions communes » (κοιναὶ ἔννοιαι), qui lui donnent les principes (ἀφορμαί) de la connaissance du bien et du mal.[23] Ce qui nous intéresse

[22] Ce n'est pas le lieu ici d'apprécier l'interprétation origénienne de ces versets. On trouvera commodément réunis et commentés les textes patristiques concernant *Rom.* 1–11 dans l'ouvrage de K. H. Schelkle, *Paulus Lehrer der Väter* (Düsseldorf 1956). A propos des versets de l'Épître concernant les rapports entre le péché et « la loi », Schelkle renvoie à l'étude de l'interprétation origénienne faite par E. Aleith et W. Völker qui ont montré, avec raison selon Schelkle, « dass Origenes hier und anderenorts, wenn er das Gesetz im ganzen als Naturgesetz erklärt, des Paulus Gesetzesbeurteilung verkennt und dessen unbedingte Gesetzeskritik aufhebt » (Schelkle, p. 232, n. 1). Voir la mention des Gnostiques (Marcion, Basilide ...) dans la Préface d'Origène, selon Rufin, 833 A, et à propos de divers versets, par ex. *Rom.* 3,20 (Rufin III 6, 941 A); *Rom.* 5,20 (« la loi s'est introduite pour que la faute abonde »: Rufin V 6, 1032 B–1033 A); *Rom.* 7,9 (Rufin VI 8, 1083 A). La polémique antignostique explique l'interprétation radicale d'Origène, plus encore que son propre souci de mettre de la cohérence là où il voit, dans le texte de Paul, des contradictions.

[23] La notion de « loi naturelle » dans le Commentaire de l'*Épître aux Romains* d'Origène a été étudiée récemment par J. Vergara, *La teologia de la ley natural en los commentarios de Origenes y Rufino a la Ep. a los Romanos* (Dissertation d'Innsbruck 1963), que nous n'avons pu utiliser pour notre étude. Pour les origines stoïciennes de la notion, voir les textes groupés par Arnim, *SVF* III n° 308–326, p. 76–80. Pour les

est le fait que, pour introduire cette notion dans le Commentaire de l'*Épître aux Romains*, contre les résistances de ceux qui hésitent encore à accepter l'idée qu'un même mot peut renvoyer à des réalités différentes,[24] Origène s'appuie sur des données linguistiques (le fait de l'homonymie) et sur une analyse stylistique (ruptures de la cohérence de l'Épître). Nous retenons ces indices d'une attention portée aux problèmes du langage paulinien, parce que, loin d'être isolées, ces remarques d'Origène sur la langue de Paul sont rattachées par lui aux caractéristiques générales du langage scripturaire, pour lequel il affirme ces deux traits dont nous

---

premières attestations chrétiennes: M. Spanneut, *Le Stoïcisme des Pères de l'Église* (Paris 1957), p. 252–254, qui conclut: «Comme on le constate, la pensée chrétienne dépasse nettement en ce domaine l'expression presque accidentelle chez saint Paul (*Rom.* 2,14). Ce n'est manifestement pas dans l'Écriture que les Pères ont puisé cette morale de la nature, mais dans la pensée contemporaine» (p. 254).

[24] La difficulté d'Origène est d'*introduire* la notion (λόγος) de «loi naturelle» sous le nom (ὄνομα) *nomos*: début du ch. IX de la *Philocalie* que nous avons analysé, p. 54, 14–22 Rob. et p. 56, 30–31 Rob.: πρὸς τοὺς ἔτι ὀκνοῦντας παραδέξασθαι τὸ διττὸν σημαινόμενον τοῦ νόμου; c'est de dire qu'on peut appeler *nomos* «le *logos* ensemencé dans l'âme avec les notions communes» (p. 55, 29–31), ou, plus exactement, que l'on peut interpréter le *nomos* de certains versets pauliniens de la «loi naturelle», plus communément appelée *logos* que *nomos*. Il nous semble en effet qu'Origène, dans ses premiers ouvrages, appelait *logos* la loi naturelle, conformément à l'usage de *logos* chez les Stoïciens: dans deux passages des premiers tomes sur *Jean* (I 37(42), 269–275, p. 47–48 et II 15(9),105–106, p. 71, 11–27 Preuschen) et dans le *De principiis* (I 3,6, p. 57, 5–24 Koetschau) Origène utilise le texte de *Jn* 15,22 («si je n'étais pas venu ... ils n'auraient pas de péché») pour attester la présence en tout homme de ce qui le rend responsable de péché, le *logos*, et le texte paulinien qu'il cite alors à l'appui est *Rom.* 10, 6–8, parce que Paul cite *Deut.* 30,14 pour affirmer la présence en tout homme du ῥῆμα de Dieu, c'est-à-dire de son *logos* (la citation de *Rom.* 10,6–8 se lit encore en *Com. in Jo.* II 15,111, p. 72, 22 et XIX 12,78, p. 312, 6 sq. pour parler des «semences» de vérité qui sont en tout homme); il est vrai qu'Origène cite aussi *Rom.* 5,13 et *Rom.* 7,7 sq. qui apportent le mot *nomos* pour désigner la loi naturelle. On remarquera cependant la prédominance de *logos* dans les premiers textes, la disparition de *Rom.* 10,6–8 du dossier constitué autour de *Jn* 15,22 en *Com. in Ep. ad Rom.* selon Rufin III 2, 931 C. La difficulté précise d'Origène est d'imposer le mot *nomos*, pris dans le contexte de l'*Épître aux Romains*, comme équivalent de l'appellation habituelle *logos* (*spermatikos*), admise en milieu chrétien pour désigner la connaissance naturelle du bien et du mal (*Com. in Jo.* XIII 41,273, p. 267, 24–26 Preuschen et la note d'E. Corsini, *Commento al Vangelo di Giovanni* [Turin 1968], p. 193). Un passage important, malheureusement mal transmis, du *Com. in Jo.* (II 15(9),106, p. 71, 20–22 Preuschen), atteste le souci d'Origène d'identifier *logos* et *nomos* à propos de *Jn* 1,3: lorsqu'il est écrit que «sans lui rien ne fut», cela peut aussi concerner le mal, si l'on comprend qu'il s'agit du *logos* intérieur à chaque homme, le rendant responsable de ses actes, ce qui correspond à l'expression de *Rom.* 7,8 (sans la *loi* le péché était mort ... mais lorsque vint le *commandement* le péché reprit vie): λόγος est équivalent à νόμος et à ἐντολή (πῶς δὲ ἔχων ὁ λόγος νόμος εἶναι καὶ ἐντολή: E. Corsini, *op. cit.* p. 232, garde, avec raison selon moi, le texte des manuscrits, jugé corrompu par Preuschen, corrigé par Wendland. On peut

venons de parler: ambiguité du vocabulaire, manque d'ἀκολουθία de la composition. De cette conception globale du texte biblique, Origène tirera les principes d'une approche sémantique et stylistique des textes pour une exégèse correcte.[25]

Les textes qui entourent le chapitre IX de la *Philocalie* expriment en effet, en termes très semblables à ceux que nous venons de voir, des idées analogues d'Origène, pour le langage d'autres écrits bibliques: pour la *Genèse* (ch. XIV, sur la nécessité d'étudier les phénomènes de langage pour comprendre les textes), sur les *Prophètes* (ch. VIII, sur *Osée*: malgré les solécismes et le manque d'ἀκολουθία, il faut chercher l'enchaînement des idées; ch. X, sur *Jérémie*: il y a des « pierres d'achoppement » dans toute l'Écriture), sur les *Psaumes* (ch. II: les Écritures sont « fermées à clé » mais elles ont un sens inspiré), sur le *Cantique des Cantiques* et les *Actes des Apôtres* (ch. VII: l'Écriture met en scène divers « personnages » dont il faut reconnaître les identités), sur l'*Évangile de Jean* (ch. V: la Bible forme un seul livre), sur l'*Évangile de Matthieu* (ch. VI: l'Écriture est un seul instrument de musique).[26] On voit apparaître les thèmes communs: difficultés textuelles des livres bibliques, nécessité de surmonter

---

donner un sens à l'expression philosophique πῶς ἔχειν qui indique une manière d'être, sous un aspect). L'équivalence νόμος-λόγος est montrée par le parallélisme des deux textes *Rom.* 5,13 (le péché n'est pas compté quand il n'y a pas de νόμος) et *Jn* 15,22 (si je n'étais pas venu ... ils n'auraient pas de péché).

[25] On doit relever d'autres textes d'Origène consacrés à souligner les difficultés du texte de Paul, par exemple à propos de *Rom.* 4,23, dans l'extrait copié sur le papyrus, p. 218–220 Scherer, avec les remarques d'H. Chadwick, *art. cit.* p. 17. A propos de *Rom.* 7,14 sq., Rufin écrit en VI 9, 1088 A: *et in his, ut saepe in superioribus commonuimus, non videntur elocutiones integre explicari, sed conjunctionum vel abundantia vel proprietatibus impediri* ..., et à propos de *Rom.* 9,22 sq., en VII 18, 1149 C: *saepe de incompositis elocutionibus Apostoli defectibusque earum communuimus* ... Voir plus loin pour l'expression ἰδιώτης τῷ λόγῳ (II *Cor.* 11,6).

[26] Ces textes mériteraient eux aussi d'être mieux étudiés et d'être accompagnés d'autres exemples parallèles. Ajoutons seulement ici quelques exemples concernant la langue de Jean: plusieurs passages de l'Évangile sont jugés « obscurs », « apparemment contradictoires », « équivoques », ainsi *Jn* 1,15–16 (quel est l'enchaînement des deux phrases? faut-il attribuer la première à Jean-Baptiste, la seconde à l'Evangéliste? au nom de la σύμφρασις λεγομένων, quel est l'εἱρμὸς τῆς λέξεως? *Com. in Jo.* VI 6(3),34, p. 113, 30 sq. Preuschen); 1,43 (le sujet du verbe est-il André ou Jésus? fr. 23, p. 502, 23 sq.); 4,54 (le « deuxième miracle » accompli par Jésus à son retour en Galilée suppose-t-il un premier miracle lors de ce même retour? XIII 62(60),434, p. 294, 11 sq.); 8,44 (faut-il comprendre « vous êtes fils du père du diable » ou « ... du père qui est le diable »? XX 21(19),171, p. 353, 3 sq.); 11,46 (quels sont ces « quelques uns d'entre eux » qui vont trouver les Pharisiens? XXVIII 11 (10),77, p. 401, 3 sq.); 13,27 (Jésus s'adresse-t-il à Judas ou à Satan? XXXII 23 (15),295, p. 466, 5 sq.) etc.

ces difficultés par l'analyse d'ordre linguistique pour atteindre le sens caché, celui-ci étant répandu à travers tous les livres mais formant une seule symphonie. L'étude de ces quatorze chapitres autorise à parler d'une conception origénienne du langage biblique, pris comme un tout.

Paul n'est en effet pour Origène qu'un exemple particulier d'auteur inspiré. Comme tous ceux qui subissent «l'enthousiasme»,[27] il écrit un texte qui n'est pas véritablement le sien: la parole du Christ parle en lui, de même que l'Esprit saint parlait dans les Prophètes.[28] Les faits linguistiques relevés dans ses Épîtres ne sont pas à mettre sur le compte de ses dons ou de ses défauts personnels: ils sont le fait de l'inspiration qui l'anime. Origène ne cherche pas l'explication des procédés stylistique de Paul dans sa psychologie, sa culture, les conditions de sa vie: il les rattache à la volonté divine d'annoncer quelque chose, par l'intermédiaire de Paul, sous une forme qui sera utile aux hommes. Le langage de tous les auteurs inspirés – le langage biblique –, résulte pour Origène d'une «économie» divinement organisée, dont Prophètes et Apôtres sont les «serviteurs» avisés, beaucoup plus que les créateurs.[29] On note chez

---

[27] Origène consacre un chapitre de son traité sur l'Écriture (*De principiis* IV 1,6, p. 301–302 Koetschau = *Philocalie* ch. I, p. 12 Rob.) à l'inspiration des prophètes et parle à leur propos d'*enthousiasme* (p. 302, 5 Koe. = p. 12,26 Rob.). Tout l'ensemble des premiers chapitres de ce traité concerne la «divinité» (θεότης) qui s'étend à l'intérieur de tous les textes bibliques. Nous n'avons pas ici à insister sur la doctrine origénienne de l'«inspiration» des textes bibliques. Le chapitre consacré à l'Écriture dans l'ouvrage d'E. R. Redepenning (*Origenes* ..., Bonn 1841) regroupe beaucoup de textes importants sur le sujet que nous abordons ici.

[28] Le parallélisme Prophètes-Apôtres est fréquent chez Origène, comme on le voit spécialement dans le cas de Paul. Il s'accompagne d'un parallélisme entre l'Esprit (parlant dans les premiers) et la Parole du Christ (parlant dans les seconds): τῷ ἐν τοῖς προφήταις πνεύματι καὶ ἐν τοῖς Ἀποστόλοις Χριστοῦ λόγῳ (ch. IX de la *Philocalie*, p. 57, 22–23 Rob.). Des uns et des autres Origène dit que leur texte est rempli «d'énigmes et de paroles obscures» (*Prov.* 1,6), que la parole leur a été donnée par le Seigneur «avec une grande puissance» (*Ps.* 67,12, κύριος δώσει ῥῆμα τοῖς εὐαγγελιζομένοις δυνάμει πολλῇ: *C. Cels.* I 62, p. 114,23; V 1, p. 2, 15; VI 2, p. 72, 4 (= *Philocalie* ch. XV, p. 72, 14 sq. Rob.); *Com. in Jo.* I 8(10),48 sq., p. 13, 24 sq. Preuschen; *Fr. in Ps.* 118, v. 46 et 131 Harl, Sources Chrétiennes n° 189, 1972, etc.). Origène cite également souvent I *Cor.* 2,4 qui associe les deux idées d'esprit et de puissance (ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως).

[29] L'Écriture résulte d'une «économie» divine organisée par «Dieu» ou «l'Esprit» ou le «Christ»: *De principiis* IV 2,4 (11), p. 313, 3–4 Koetschau = *Philocalie* p. 18,11 Rob.; IV 2,9 (16), p. 321, 6 et 322,12 = *Philocalie* p. 23, 1 et 26 Rob.; texte d'origine incertaine cité par la *Philocalie* p. 33, 13: (Dieu) «fit en sorte que cela soit écrit ainsi»; même formule en *Com. in Jo.* X 41 (2),286, p. 219, 9–10 Preuschen); *Hom. in Gen.* XV 1: *scripturam divinam non ... inerudito et agresto sermone compositam sed secundam disciplinam divinae eruditionis aptatam* etc. Les écrivains ou prédicateurs chrétiens sont les «serviteurs» de la parole inspirée: οἱ πρεσβεύοντες τὸν λόγον (*Hom. in Jer.* I 13,

Origène la tendance à généraliser à « toute l'Écriture » ce qu'il observe dans un passage particulier de Jérémie, de Paul ou de Jean.[30] Lorsqu'il dégage le sens d'un texte, il attribue les « habitudes » sémantiques (συνήθεια), la « volonté de signification » (βούλημα), le « projet » (προκείμενον), le « dessein » (σκοπός), non pas précisément à l'auteur du passage – Moïse, David, les Prophètes, les Évangélistes –, mais à « l'Esprit inspirant l'Écriture » ou à « la parole du Christ ».[31] Il n'accorde que peu de place, ou pas de place du tout, à l'auteur proprement dit. Il étudie le texte, relié à l'ensemble des autres textes, comme ayant en quelque sorte sa vie propre, formant un seul et même « discours » (λόγος) à travers tous les livres bibliques.[32] L'habitude qu'il a d'étudier les textes bibliques de cette façon nous autorise donc à parler globalement des idées d'Origène sur « le langage biblique ».

La conséquence de cet *a priori* (l'inspiration divine du texte de l'Écriture) est que, pour Origène, les maladresses et incorrections bibliques ne sont ni fortuites ni d'ordre personnel: elles résultent de cette volonté divine de signification, présente jusqu'au moindre iota du texte sacré. Bien que cette conception origénienne de l'Écriture soit fort connue, il vaut la peine de considérer un instant le caractère principal qu'Origène reconnaît au langage biblique, son *obscurité*: l'ambiguité du vocabulaire et le manque de continuité du discours contribuent à constituer ce qu'il ne cesse de répéter, le manque de clarté du texte biblique, son ἀσάφεια.[33] Diverses remarques peuvent être faites à ce propos.

---

p. 11, 7 et XIV 14, p. 119,6 Klostermann, cf. *C. Cels.* VI 1, p. 70, 8–9 Koetschau; III 68, p. 260, 32; IV 4, p. 277, 11; IV 72, p. 342, 20 etc.); Paul s'est dit lui-même à plusieurs reprises le διάκονος de Dieu, de sa Nouvelle Alliance, de l'Évangile etc.

[30] Ainsi dans ce chapitre IX de la *Philocalie*, p. 57, 27–28 Rob. à propos de l'absence de continuité des textes: μὴ ἔχειν σύνταξιν μηδὲ ἀκολουθίαν τὴν ὅλην γραφήν. De même, passage de l'Apocalypse de Jean et d'Isaïe à « toute la divine Écriture » en *Philocalie* ch. II (sur le *Ps.* 1), p. 37, 27–29 Rob. et souvent ailleurs.

[31] Emploi de σκοπός pour désigner le but que se fixe l'Esprit qui inspire les textes: *De principiis* IV 2, 7(14), p. 318, 9 Koetschau = *Philocalie* p. 21, 15 Rob. et IV 2, 8(15), p. 320, 3 = *Philocalie* p. 22, 10. Dans le chapitre IX de la *Philocalie*, p. 57, 21, le « projet » de cacher le sens profond est aussi celui de l'Esprit (προκειμένου κρύψαι).

[32] D'où l'emploi de λόγος employé sans autre précision pour nommer le texte de l'Écriture: tout à la fois le texte et son sens inspiré, le texte et sa « puissance ». C'est, sans autre précision, « la Parole », ὁ λόγος, qui a été capable de convertir les foules au Christianisme (*De principiis* IV 1, 2, p. 295, 3 Koetschau = *Philocalie* p. 8,31 Rob.).

[33] Le problème de l'« obscurité » du langage biblique figure dans le premier titre donné par les Philocalistes au traité d'herméneutique du *De principiis*: « Sur la divine écriture divinement inspirée. Comment il faut la lire et la comprendre. *Quelle est la raison de son obscurité*, des passages qui sont impossibles ou absurdes pris à la lettre », τίς ὁ τῆς ἐν αὐτῇ ἀσαφείας λόγος.

Le texte biblique, parce qu'il est obscur, dit Origène, jette la *confusion* dans l'esprit du lecteur (συγχεῖν, σύγχυσις); il est la source de malentendus, d'erreurs d'interprétation (παρεκδοχαί), de controverses entre exégètes.[34] L'œuvre exégétique d'Origène fournit un nombre élevé de passages polémiques contre l'interprétation des « simples » ou celle des « hérétiques » (entendez: les gnostiques), passages qui s'appuient sur des discussions de vocabulaire ou de syntaxe: les divergences viennent du manque de clarté du texte.

Une autre conséquence de cette ἀσάφεια est la nécessité où se trouve parfois Origène de ré-écrire le texte biblique pour le « rendre clair ».[35] Des exemples de ces *paraphrases explicatives* se trouvent dans l'interprétation du *Psautier* (le verset de la Septante est réécrit avant d'être à proprement parler commenté) ou dans celle de l'*Épître aux Romains*. L'existence de ces ré-écritures est un indice de l'inintelligibilité du texte biblique pour le simple lecteur. De même, nombre de remarques d'ordre grammatical (sur les formes verbales, le sens des préfixes, la distinction du verbe et du nom de la même racine, la présence ou l'absence de l'article, le passage du singulier au pluriel etc.) ont pour but de mettre plus de clarté et de rigueur là où le texte est ambigu: vocabulaire équivoque, syntaxe indécise, composition incohérente ... L'explication littérale du texte est nécessaire parce que le grec de la Septante, et même celui du Nouveau Testament, paraît plus d'une fois fautif, et en tout cas peu clair, à celui qui est chargé de l'expliquer. Cette raison explique aussi qu'Origène

[34] « Pour celui qui n'a pas bien compris le caractère propre des divers personnages de l'Écriture ... les paroles rapportées provoquent une grande confusion ... » et, plus loin: « Telle est aussi l'habitude de l'Écriture, de passer rapidement d'un sujet à un autre, et cela rend obscurs et confus principalement les Prophètes » (*Philocalie*, ch. VII, extrait du petit commentaire sur le *Cantique*, p. 50, 22–25 et p. 51, 7–10 Rob.). « Il existe dans l'Écriture des mots homonymes ... qui jettent la confusion dans l'esprit de ceux qui croient que etc. » (*ibid.* ch. IX, p. 54, 18–20 Rob.). Pour le « danger » (κίνδυνος) de tomber dans les mythologies, les bavardages, les hérésies, par suite des mauvaises interprétations du texte biblique difficile, voir *Philocalie*, fragment d'origine incertaine p. 33, 17–24 et les textes comme *De oratione* 29,10, p. 385, 30–386, 6 Koetschau ou *Com. in Ep. ad Rom.* d'après le papyrus, p. 218,4–9 Scherer. Dans la *Philocalie*, voir encore l'extrait du commentaire du *Ps.* 50, à la fin du ch. I, p. 35, 8 sq. Rob.: les Écritures de Dieu sont grandes, pleines de pensées difficiles à comprendre, δυσδιήγητοι, comme le sont aussi les jugements de Dieu (*Sag.* 17,1), d'où les inventions hérétiques. L'Écriture dans son ensemble est « le livre scellé » dont parle l'Apocalypse de Jean: seuls ceux qui ont la clé peuvent l'ouvrir et le lire (*Philocalie* ch. V, extrait du *Com. in Jo.*, p. 46, 14–23 Rob.), etc.

[35] Le rôle du *Logos*, lorsqu'il fournit l'interprétation de l'Écriture à celui qui, sans cela, se tromperait, est celui d'un σαφηνιστής (*Philocalie* ch. I, fragment sur le *Ps.* 50, p. 35, 16). Le verbe σαφηνίζειν est un de ceux qu'emploie le plus volontiers Origène pour décrire le travail de l'exégète.

préfère parfois à la Septante, comme le fera Eusèbe après lui, la version de Symmaque, dont la langue est plus aisée à comprendre.[36]

L'obscurité du langage biblique est souvent expliquée par le manque de spécialisation des écrivains sacrés, leur ἰδιωτεία, leur maladresse. Origène reprend la phrase de saint Paul en II *Cor.* 11,6: «je suis un profane pour la parole», ἰδιώτης τῷ λόγῳ; il en étend la pertinence à tous les Apôtres et de façon plus générale encore à tous les auteurs inspirés: ils sont tous, comme Paul, incompétents en matière de discours, ἰδιῶται.[37] Il ne s'agit pas, pour Origène, de répéter la banale, et souvent hypocrite, déclaration d'incompétence de toutes sortes d'auteurs qui veulent se démarquer par rapport aux orateurs professionnels:[38] en parlant de l'ἰδιωτεία ἐν τῷ φράζειν de Paul ou des autres écrivains bibliques, Origène semble viser quelque chose de plus important et de plus inattendu: une *singularité*, faite de maladresses, de bizarreries, d'obscurités.

---

[36] Sur ce problème, notamment pour Eusèbe, voir D. Barthélemy, Eusèbe, la Septante et «les autres», dans *La Bible et les Pères*, Colloque de Strasbourg (1–3 Octobre 1969) [Paris 1971], p. 51–65. D. Barthélemy note en conclusion que si Eusèbe découvre dans l'œuvre des «autres traducteurs» un Ancien Testament «enfin dévoilé», il ne franchit pas l'étape suivante, qui consistera pour Jérôme à considérer la Septante comme «une première communication aux Grecs des Écritures hébraïques, sous une forme assombrie à dessein pour ne pas offusquer les païens sur qui ne rayonnait pas encore la gloire du Christ» et à la détrôner en donnant une nouvelle forme textuelle, selon «la vérité hébraïque» (D.B. p. 64–65). Dans cette étude, D. Barthélemy montre que le thème de l'obscurité de la Septante peut se rattacher à des idées déjà exprimées chez les Juifs: le texte de la Septante résulte d'une décision prudentielle des traducteurs, décision motivée par la personnalité du destinataire, le roi Ptolémée (p. 59–63).

[37] L'adjectif ἰδιώτης est déjà employé dans ce sens chez Platon, en opposition à ἐπαίων, pour qualifier le profane par opposition au connaisseur (*Protagoras*, 327 c 4, par exemple). Origène utilise aussi ἰδιώτης dans un sens péjoratif, à propos d'adversaires grossiers, incapables de comprendre les textes. Lorsqu'il précise ἰδιώτης τῷ λόγῳ, il faut voir une allusion au texte de Paul. Appliqué à tous les Apôtres: *Philocalie* ch. IV (fr. du tome IV sur *Jean*), p. 41, 18–22 Rob. (les Apôtres sont conscients de ce où ils buttent et dont ils ne se préoccupent pas, οὐκ ἀσυναίσθητοι ... τῶν ἐν οἷς προσκόπτουσι καὶ περὶ ἃ οὐκ ἠσχόληνται; voir d'ailleurs *Act.* 4,13: Pierre et Jean sont considérés comme des illettrés et des ἰδιῶται). Application à toute l'Écriture, semble-t-il, dans l'extrait grec du *Com. in Ep. ad Rom.* p. 218, 4–9 Scherer: Origène vient de rappeler que Paul se déclare ἰδιώτης τῷ λόγῳ (II *Cor.* 11,6 doit être indiqué comme référence); dans le bref extrait suivant, le mot ἰδιωτεία est repris, pour dire que «ici et dans d'autres passages de l'Écriture» cette maladresse, qui va au point que «ce qui est écrit est autre chose que ce qui est pensé», ἕτερον τοῦ νενοημένου τὸ γεγραμμένον, donne lieu à diverses interprétations et, par là, à diverses sectes. Pour Jean, on lit également des jugements sur sa maladresse, par exemple en *Com. in Jo.* XIII 54,367, p. 264, 11: δυσπαραστάτως ἔφρασεν.

[38] A titre d'exemple: Lucien fait dire au personnage nommé «Dialogue», dans le *Bis accusatus* 33 «... je parlerai ... bien que je sois complètement profane et inexpérimenté en pareille matière, ... ἰδιώτης παντάπασιν καὶ ἄτεχνος ... ὤν».

Cette singularité obscure, qui tient essentiellement aux deux traits d'ordre linguistique que nous avons signalés plus haut – l'ambiguité du vocabulaire, l'incohérence du discours –, va paradoxalement de pair avec un autre trait du langage biblique, également affirmé par Origène, sa *simplicité*. Mais la rencontre de ces deux idées, l'εὐτέλεια et l'ἀσάφεια du langage biblique, demande un mot d'explication. C'est en réponse à une accusation de Celse qu'Origène fait une apologie de la «simplicité» du discours des Écritures.[39] Celse a raison, dit Origène, de dire que les textes bibliques sont simples, pauvres (εὐτελής). Ils le sont réellement. Origène trouve à leur pauvreté des raisons pédagogiques: si le message chrétien était présenté avec l'élégance formelle de ce qui est γλαφυρόν, ἀκόλουθον, nul n'essaierait d'en comprendre le sens réel; il y a une séduction dommageable dans ce qui est trop bien écrit; l'entraînement de l'ἀκολουθία empêche le lecteur de réfléchir. Origène se méfierait d'autre part d'une forme trop élaborée, qui exigerait du lecteur la compréhension d'un vocabulaire subtil, abstrait, technique. La simplicité du langage biblique est d'abord une pauvreté à l'égard de la rhétorique et d'un vocabulaire trop riche: elle permet que le texte soit compris de tous, même des simples et des ignorants. La simplicité du langage biblique vise à ne pas mettre l'obstacle de la culture entre Celui qui parle dans le texte et ceux qui doivent recevoir sa parole, c'est-à-dire tous les hommes, puisque tous doivent en prendre leur profit.[40] Mais cette simplicité n'est pas pour cela une clarté. Elle n'est pas expression limpide de la vérité. Elle ne révèle pas le sens à la surface du texte. Elle élimine du travail de compréhension «la sagesse du monde» tout en réclamant une autre sagesse. Voilà pourquoi «obscurité» et «simplicité» peuvent également être affirmées du langage

---

[39] *C. Celsum* VI 1 sq. (= *Philocalie* ch. XV, p. 70 sq. Rob.): Origène répond à Celse qui accuse la prédication chrétienne de s'adresser seulement aux hommes grossiers et incultes. Il expose une «apologie ... de la pauvreté des Écritures ... mise en cause par Celse et d'autres» (VI 2, p. 71, 5–6 Koetschau: ἀπολογουμένῳ περὶ τῆς κατηγορουμένης ὑπὸ Κέλσου καὶ ἑτέρων ἐν λέξεσιν εὐτελείας τῶν γραφῶν).

[40] Entre autres passages, citons dans la *Philocalie* le ch. I, p. 22,29 sq. Rob. (= *De principiis* IV 2,9 (16), p. 321, 3 sq. Koetschau); les difficultés textuelles de l'Écriture, le mélange de l'historique et du non-arrivé, ont pour but que le lecteur ne soit pas «entraîné» par le texte sans chercher le sens divin; le ch. IV, p. 42, 14–19 Rob. (= *Com. in Jo.* IV, p. 99, 11–15 Preuschen): si l'Écriture avait la beauté admirée chez les Grecs, peut-être penserait-on que c'est l'ἀκολουθία et la beauté du style qui séduisent les auditeurs, et non la vérité qu'elle contient. Tout l'ensemble des premiers chapitres du livre VI du *C. Celsum*, en justifiant la «pauvreté» du style évangélique au nom de l'efficacité missionnaire, est une mise en garde contre la beauté formelle, qui s'adresse à peu et ne rend service qu'à peu. Ces chapitres ont été retenus par les Philocalistes (ch. XV).

biblique, sans contradiction.

La « pauvreté » du langage biblique cache en effet un trésor: elle est ce vase d'argile dont parle saint Paul quand il dit « mais ce trésor, nous le portons dans des vases d'argile » (II *Cor.* 4,7).[41] Et lorsqu'Origène cite la phrase de Paul sur son incompétence en matière de discours, il n'oublie pas la seconde partie de l'affirmation: « je suis profane pour la parole, *mais non pour la science* », ἀλλ' οὐ τῇ γνώσει: la pauvreté maladroite du langage biblique cache une « gnose »; la simplicité des mots exprime les vérités « de façon secrète » (ἀπορρήτως).[42] Il y aura une autre sagesse pour découvrir le sens, non pas celle de la rhétorique des Grecs, mais celle que Dieu donne à ceux dont le cœur est pur, sagesse qui utilisera, elle aussi, la science des mots mais pour s'acheminer vers un savoir divin.[43] L'ambiguité du vocabulaire n'est qu'apparente: la fonction des mots dans leurs contextes révèle leurs sens. L'incohérence du récit n'est que superficielle: l'exégète retrouvera la continuité du sens. La multiplicité des pièces du palais est un trompe l'œil: le trésor royal tient dans une seule chambre. Les clés sont dispersées, mais il y a une seule clé. Les notes sont discordantes, et pourtant il y a une seule symphonie. Les livres sont multiples, et pourtant il n'y a qu'un seul livre.[44] Le travail de l'exégète

[41] *Philocalie* ch. IV, p. 41–42 Rob. (= *Com. in Jo.* IV, p. 98–99 Preuschen): le trésor est celui dont parle également Paul en *Col.* 2,3, les vases de terre sont « le texte des Écritures, pauvre et méprisé des Grecs », ἡ εὐτελὴς καὶ εὐκαταφρόνητος ... λέξις τῶν γραφῶν. De même, *Philocalie* ch. I, p. 13, 19–25 (= *De principiis* IV 1,7, p. 303, 14–304,5 Koetschau): la pauvreté du langage biblique a encore ici pour but de manifester la « puissance » divine contenue dans les textes. Dans le fr. 61 sur *Jér.* 39,10 sq. (p. 228, 9–11 Klostermann), Origène met en parallèle les deux interprétations possibles des « vases de terre », qui peuvent être soit nos propres récipients (i.e. les corps), soit « la pauvreté du texte scripturaire », τὸ εὐτελὲς τῆς γραφικῆς λέξεως.

[42] Origène distingue plus d'une fois ce qui, dans l'Écriture, est « de soi-même (αὐτόθεν) clair, utile aux hommes, et ce qui y est exprimé « de façon secrète » ayant besoin d'une interprétation pour être utile: voir par exemple, *Hom. in Jer.* XII 7, 28–94,7 Klostermann, ou bien la distinction entre νόμος et ἐντολή dans le commentaire du *Ps.* 118, v. 2 (édition Harl, Sources Chrétiennes n° 189–190): les textes appelés « loi » ont besoin d'interprétation, alors que « le commandement » (ἐντολή) est « de lui-même clair ».

[43] Nombreux textes d'Origène sur la nécessité de « scruter » les Écritures, de « chercher » leur sens (par ex. *C. Cels.* VI 7, p. 77, 7–20 Koetschau). Sur la nécessité d'utiliser « la science du langage », la « logique », voir *infra*.

[44] Nous signalons, sans en parler longuement, le thème bien connu de *l'unité de sens* de toute la Bible. Les meilleurs textes se trouvent dans les chapitres de la *Philocalie* II, p. 38 (sur le *Ps.* 1), V, p. 42–48 (= *Com. in Jo.* V: bien qu'ils soient multiples, les livres de l'Écriture n'en forment qu'un seul à eux tous), VI, p. 49–50 (à propos de *Matth.* 5,9: la divine Écriture est un seul instrument de musique), X, p. 59 (fr. de l'*Hom. in Jer.* XXXIX: diverses comparaisons pour signifier qu'on ne peut comprendre l'Écriture qu'à condition de connaître la moindre de ses parties). Voir aussi *Com. in Jo.* XIII 55

est possible: il est justement d'interpréter la confusion et l'incohérence apparentes pour retrouver cette «gnose» dont se flatte saint Paul.

Enfin, dernière remarque à faire sur l'obscurité biblique, la plus importante de toutes: cette obscurité est voulue par Dieu pour que ceux qui ne méritent pas de comprendre ne trouvent pas le sens des textes à la première lecture: solécismes, anacoluthes, ambiguités sont des «pierres d'achoppement» parsemées dans les livres bibliques pour écarter les indignes, pour provoquer la recherche des autres.[45] Un langage trop clair arrêterait le lecteur au sens apparent. Le «but» de l'Esprit saint inspirant les écrivains sacrés est de «cacher» (κρύπτειν) le sens véritable: il n'est pas bon, pour celui dont le cœur n'est pas pur et qui ne cherche pas Dieu, de connaître des vérités qui le condamneraient.[46] Origène dispose

(54), 380, p. 285, 33–34: les Pharisiens brisent la divine ἑνότης des Écritures. Origène a plus d'une fois l'occasion de dire que le travail de l'exégète est de retrouver la «symphonie» du sens, en réduisant les dissonances du texte littéral (*Com. in Jo.* X 22,129–130, p. 194, 12–23 Preuschen). Cette «symphonie» doit être suivie dans le récit scripturaire «depuis le début jusqu'à la fin», ce que ne font pas les Gnostiques (*Com. in Jo.* X 42(26),290, p. 219, 22–24), elle doit faire sentir l'accord de l'Ancien et du Nouveau Testament (*Philocalie* ch. V, p. 48, 19–20 Rob. = *Com. in Jo.* V, p. 105, 14–16 Preuschen et voir la note de C. Blanc, Sources Chrétiennes n° 120, p. 388–389), de ce qui a été «semé» et de ce qui est «moissonné» (*Com. in Jo.* XIII 46,305, p. 272,34–273,7 Preuschen). La méthode préconisée pour retrouver cette «symphonie» est de reconstituer l'«enchaînement» du sens, en réunissant les passages qui prennent leur signification dans l'enchaînement spirituel, sinon dans l'enchaînement littéral; c'est ce qu'Origène appelle une fois συνείρειν (*Philocalie* ch. I, p. 28, 14 Rob. = *De principiis* IV 5 (21), p. 331, 10 Koetschau) et qu'il appuie sur l'affirmation de saint Paul en I *Cor.* 2,13, «nous parlons non pas avec des paroles apprises de la sagesse humaine, mais avec celles de l'Esprit, *en rapprochant les choses spirituelles des choses spirituelles*», πνευματικοῖς πνευματικὰ συγκρίνοντες (Commentaire d'Origène dans le fragment caténique sur ce verset, édité par C. Jenkins, *JTS* 6 (1902) p. 240: le sens de l'Écriture est révélé si l'on examine *ensemble* telle et telle parole et si l'on *rassemble* celles qui sont de même nature, τὰ ὅμοια συνάγειν). On retrouve ici le principe méthodologique exprimé dans le passage du *De principiis* cité ci-dessus: c'est à partie des mots de même nature, i.e. de ceux qui s'interprètent de la même façon sur le registre spirituel, que l'exégète reconstituera la continuité du sens véritable des textes, ἐξιχνεύειν ἀπὸ τῶν ὁμοίων φωνῶν τὸν πανταχοῦ διεσπαρμένον τῆς γραφῆς νοῦν τοῦ κατὰ τὴν λέξιν ἀδυνάτου.

[45] «Pierres d'achoppement»: *Philocalie* ch. I, p. 22, 29–23, 6 Rob. = *De principiis* IV 2,9(16), p. 321, 3–11 Koetschau et ch. X (= *Hom.* XXXIX in *Jer.*), p. 58–59 Rob.

[46] Aux deux textes donnant explicitement cette loi (*Philocalie* ch. IX, p. 57, 20 Rob., analysé au début de cette étude, et *ibid.* ch. I, p. 22, 10 sq. = *De principiis* IV 2,8(15), p. 320, 4 Koetschau) et aux textes évoqués dans la note suivante, il conviendrait d'ajouter, ce qui est impossible ici, de nombreuses autres références à la doctrine origénienne de l'ἐπίκρυψις scripturaire. En remontant aux textes de Clément d'Alexandrie, il faudrait souligner les relations de cette doctrine avec la tradition grecque du συμβολικὸν εἶδος. Un des points les plus intéressants serait de montrer chez Origène le parallélisme strict qu'il établit entre les causes de la providence «cachées» dans le

de toute une série de métaphores pour signifier cette composition «secrète» du langage biblique: le trésor «caché» dans le champ (*Matth.* 13,44), l'âme «invisible» dans le corps, «l'intérieur» caché sous l'extérieur, le «voile» qu'il faut enlever, les portes «fermées à clé», le livre «scellé» de l'*Apocalypse* (5,1 sq.) etc.[47] Les textes d'Origène où est décrite l'ἀσάφεια biblique nous intéressent ici pour les arguments d'ordre linguistique par lesquels Origène prouve cette obscurité. Donnons cependant encore quelques indications sur l'origine de cette conception chez Origène. Elle ne lui est aucunement propre en effet. Il la tient de la tradition chrétienne, mieux encore de la tradition juive, comme nous le voyons par exemple dans ce texte conservé en grec dans la *Philocalie* (ch. II, extrait du commentaire du *Psaume* 1): «Au moment de commencer l'interprétation des Psaumes, nous exposerons la très belle tradition que l'Hébreu nous a transmise d'une façon générale pour l'ensemble de la divine Écriture. Il disait que toute l'Écriture divinement inspirée ressemble, à cause de son obscurité, à beaucoup de chambres fermées à clé dans une maison (πολλοῖς οἴκοις ἐν οἰκίᾳ κεκλεισμένοις); pour chaque chambre, on trouve une clé qui n'est pas celle qui lui convient; les clés des chambres sont dispersées; elles ne correspondent pas aux chambres près desquelles elles sont placées. Trouver les clés et les faire correspondre aux chambres qu'elles peuvent ouvrir est un gros travail. Il disait que même les Écritures obscures ont un sens; elles ont les principes de leur compréhension seulement les unes dans les autres, puisque ce qui permet de les comprendre est dispersé en elles. En tout cas, je pense que l'Apôtre suggère le même mode de compréhension des divines paroles quand il dit 'et nous en parlons, non pas en un langage enseigné

---

monde créé et les significations mystiques «cachées» dans l'Écriture (voir le fr. sur le *Ps.* 1 dans la *Philocalie* p. 39, 1–40, 19 Rob.). Ce parallélisme nous permettrait d'évoquer le dit d'Héraclite, souvent cité par Philon sinon par Origène, selon lequel «la nature aime se cacher», φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ (fr. 123 Diels-Kranz. Voir notre note au *Quis rerum* ... de Philon, p. 13–14). La conviction d'Origène qu'il est bon que le sens véritable soit «caché» l'entraîne parfois à respecter le texte obscur de la Septante, là où il pourrait choisir une version plus claire: à propos d'une variante des manuscrits de *Cant.* 1,2, il dit préférer conserver entièrement la traduction des Septante, *certi quod Spiritus Sanctus mysteriorum formas obtectas esse voluit in scripturis divinis et non palam atque in propatulo haberi* (*Com. in Cant.* I, p. 100, 29–101,7 Baehrens). Nous appuyant ici principalement sur les textes de la *Philocalie*, nous laissons également de côté l'important fragment concernant l'une des attestations scripturaires de l'ἐπίκρυψις, le commentaire de *Prov.* 1,6 (PG XIII, col. 20–25).

[47] On trouvera des exemples de la plupart de ces métaphores dans les quatorze premiers chapitres de la *Philocalie*, exemples dont il semble inutile de donner ici les références précises.

par la sagesse humaine, mais en un langage enseigné par l'Esprit, en comparant ce qui est spirituel avec ce qui est spirituel' (I *Cor.* 2,13).»[48] Diverses citations viennent également soutenir la tradition de l'arcane chez Origène, principalement le conseil donné par Jésus à ses disciples, «ne jetez pas aux chiens ce qui est sacré ...» (*Matth.* 7,6) et deux phrases un peu plus rares. L'une est empruntée au discours de l'ange à Tobie (12,7): «il faut cacher le mystère du roi» et s'adapte bien à la métaphore du palais royal où se trouve caché le trésor.[49] L'autre, non canonique, attribuée par Origène à «un homme savant et croyant» et se trouvant, en fait, dans la collection des *Sentences de Sextus*, se lit sous cette forme: «lorsqu'il s'agit de Dieu, il n'est pas seulement dangereux de dire des choses fausses; il l'est aussi de dire le vrai, lorsqu'on le dit à ceux qui ne doivent pas l'entendre.»[50]

Une telle masse d'argumentations sur l'obscurité du langage biblique mérite de retenir l'attention de l'helléniste, qui peut s'étonner des étonnements d'Origène devant le grec de la Septante et du Nouveau Testament: que signifie le fait qu'Origène, lecteur grec de textes grecs, assortisse son exégèse de tant de précautions d'ordre linguistique? Que nous apprend son attitude sur les relations qui existent, à l'époque patristique ancienne, entre le texte biblique grec et ses exégètes savants?

On aura aisément remarqué, dans les textes évoqués au cours de cette étude, une première caractéristique de l'attitude d'Origène à l'égard des écrits bibliques: il leur confère une unité totale, unité d'inspiration qui s'étend jusqu'aux procédés de composition, unité d'interprétation, puisqu'il faut trouver le sens du détail dans le sens de l'ensemble. Il n'opère aucune distinction linguistique entre le grec de la Septante et celui du

---

[48] P. 38, 11–28 Rob. Pour le sens de I *Cor.* 2,13, voir ci-dessus, p. 178 n°. 44. Nous avons relevé dans le Commentaire de l'*Épître aux Romains*, selon la traduction de Rufin, l'exploitation de la métaphore attribuée ici à «l'Hébreu»: Paul, dans cette Épître, se promène comme dans un palais aux nombreuses pièces (Rufin V 1, 1007 C–1009 A: on lui montre des pièces diverses et grandes, dont les entrées sont variées et incertaines ... mais on en vient à une seul pièce etc.).

[49] *Com. in Ep. ad Rom.* V 1, 1008 B; *C. Celsum* V 19, p. 20, 21–22 et V 29, p. 31, 7 Koetschau; fr. sur le *Ps.* 118 v. 11, d'après *Vindob.* 8, p. 105 Cadiou, *Commentaires inédits des Psaumes* (Paris 1935).

[50] Nous citons ici la phrase telle qu'on peut la lire dans le fragment sur le *Ps.* 118, v. 11 d'après la Chaîne palestinienne (édition Harl, Sources Chrétiennes n°. 189–190). Autres citations ou allusions: fr. sur le *Ps.* 1 conservé par Épiphane (PG 12, 1080 A: περὶ τοῦ θεοῦ καὶ τἀληθῆ λέγειν κίνδυνος οὐ μικρός); *Hom. in Ez.* I 11, p. 334, 22–27 Baehrens (*de deo et vera dicere periculum est*), où Origène attribue la phrase à «un homme savant et croyant» et où il dit qu'il la cite souvent. Sur l'importance du

Nouveau Testament, puisque les faits linguistiques qu'il relève procèdent selon lui d'un même et unique Esprit. Il ne distingue aucun auteur. Il ne connaît qu'un « texte ». Le texte biblique, en quelque sorte indépendant des auteurs bibliques, donne lieu, en fait, à une triple lecture: lecture du texte écrit par un homme qui a rédigé, David, Jérémie, Paul etc. et dont Origène se soucie parfois, pour comprendre au nom de qui parlait cet auteur; lecture des paroles rapportées dans ce texte par les personnages divers qui y jouent un rôle; lecture du sens voulu par Celui qui fait en sorte que tout cela soit organisé, l'Esprit inspirant les auteurs, le seul qui « parle » vraiment (λαλεῖ), alors que les autres ne font que « dire » (λέγει). On se sent très proche de certaines théories modernes voyant dans les œuvres littéraires essentiellement un « texte » attendant l'interprétation du lecteur.

Un autre phénomène assez frappant est l'absence de toute perspective historique; le grec biblique (celui de la Septante et celui du Nouveau Testament confondus) est toujours analysé à l'intérieur de son propre système, sans jamais aucune mise en relation avec l'hébreu que traduit le premier et qui est parfois sous-jacent au second. Origène ne fait appel au texte hébreu que pour comparer entre elles les diverses traductions grecques (divers exemplaires de la Septante et autres traductions), et encore fait-il cela assez rarement, pour résoudre des difficultés textuelles exceptionnelles. Pour les textes courants, il reste enfermé dans le système des rapprochements intérieurs à la langue biblique, considérée comme une unité homogène.[51]

Un troisième trait du travail exégétique d'Origène est qu'il explique ces textes « simples », « pauvres », « obscurs », à l'aide des méthodes de l'analyse littéraire habituelles dans l'enseignement de son époque. Il y a une certaine technicité dans son explication du texte biblique: il réclame pour l'exégète la connaissance de « la logique », τὰ λογικά, c'est-à-dire de la science du langage.[52] Il demande souvent que l'on veuille bien distinguer

témoignage d'Origène, voir H. Chadwick, *The Sentences of Sextus* (Cambridge 1959), p. 114–115 et *id.*, *The Sentences of Sextus and of the Pythagoreans*, *JTS* 1960, p. 349 (peut-être faut-il encore voir une allusion à cette sentence n° 352 dans le mot κίνδυνος qui se lit chez Origène en *Philocalie* V, p. 42, 27–43,1 = *Com. in Jo.* V, p. 100, 4–5 Preuschen: τὸν παρὰ θεοῦ τῶν ἐπὶ τὸ γράφειν εἰς τὰ θεῖα ἑαυτοὺς ἐπιδεδωκότων κίνδυνον).

[51] Quelques réflexions à ce sujet dans notre communication au Colloque de Strasbourg (1–3 Octobre 1969), publiée dans *La Bible et les Pères* (Paris 1971), p. 243–262.

[52] *Philocalie* ch. XIV (fr. du Commentaire sur la *Genèse*), p. 67–70 Rob.: à propos de la différence entre *Gen.* 1,16 et 18, qui emploie successivement εἰς ἀρχὰς (τῆς

les mots dans leur matérialité (les φωναί ou encore: φθόγγοι, ὀνομασίαι, ῥητά), *les sens* de ces mots (τὰ σημαινόμενα) et *les « réalités »* (πράγματα) ou objets (ὑποκείμενα) auxquels on doit référer les significations; il étudie le jeu de ces trois catégories: les mots, les notions, les choses.[53] Sa distinction des « homonymes » est celle même que donne Aristote, dont il arrive à Origène de rapporter explicitement la définition.[54] Sa méthode du discernement des divers πρόσωπα d'un texte « dramatique » – comme le sont à ses yeux les écrits prophétiques, les *Psaumes*, le *Cantique des Cantiques* ou l'*Épître aux Romains* –, se rattache à la méthode traditionnelle des éditeurs de textes alexandrins, qui devaient retrouver dans les tragédies classiques, par exemple, quel personnage prononçait telle parole. Sans doute ne trouve-t-on pas chez lui la masse de termes techniques que Clément d'Alexandrie avait rassemblés dans son VIIIème *Stromate* sur les problèmes du langage et de la connaissance.[55] Mais chez Origène, avec une technicité moins grande, les habitudes de l'analyse sémantique et stylistique sont passées dans la pratique exégétique elle-même. Tout lecteur ou tout auditeur d'Origène pouvait, semble-t-il, comprendre ce qu'il disait des « homonymes », de la « tropologie », des emplois « propres » et des emplois « figurés », du « contexte », de la ponctuation, de l'ἀκολουθία etc. Origène a acclimaté dans le domaine de l'exégèse biblique les méthodes des savants « alexandrins ».

L'originalité du travail exégétique d'Origène, outre l'extraordinaire fécondité spirituelle de ses commentaires, apparaît dans son attitude à l'égard du vocabulaire et dans certaines de ses intuitions des styles bibliques. Pour le vocabulaire, il est à la fois attaché à la forme même des mots – lorsqu'il s'agit par exemple des noms propres bibliques, des ὀνόματα[56] –, et conscient, plus encore, que les mots ne correspondent

---

ἡμέρας) et εἰς ἄρχειν (τῆς ἡμέρας), Origène parle en termes techniques des dérivés d'une même racine, noms et verbes, et ajoute: « Est-il possible de mettre au point convenablement quelque question d'éthique, de physique ou de théologie, sans une connaissance précise des significations et des divers points établis par la logique? » Et il cite, à titre d'exemples de faits linguistiques dont il faut être averti, « les homonymies, les tours équivoques, les catachrèses, les sens propres, la ponctuation » (p. 68, 30–69,6 Rob.).

[53] *Philocalie* ch. IV (= *Com. in Jo.* IV), p. 41, 9–10.

[54] Voir *supra* p. 165 n. 14.

[55] *Str.* VIII ch. 8 (distinction des « mots », des « pensées », des « réalités »; précisions sur les synonymes, les paronymes, les homonymes etc.).

[56] Il faut en effet distinguer chez Origène, à côté de ce que nous venons d'étudier à propos des « mots » de façon générale, sa théorie des *noms propres bibliques*, qu'il appelle aussi les ὀνόματα; il a à leur égard une tout autre attitude. Un long passage du *Com. in Jo.* (VI 40–41, 204–216) est consacré à discuter une variante textuelle, Béthabara

pas de façon univoque aux notions et aux choses: il ne tombe pas dans le piège de croire qu'il existe un vocabulaire biblique fixe. Il sait que pour un même objet, un ὑποκείμενον, le langage fournit une multitude de «points de vue» selon les aspects considérés – ce sont les ἐπίνοιαι –, et que, par conséquent, lorsque l'on tient un mot pour désigner un substrat, il faut rechercher s'il n'existe pas d'autres mots pour désigner ce même substrat.[57] Inversement, il sait qu'un mot peut ne pas désigner une seule réalité; que le langage tend le piège de l'homonymie, qu'un même son, φωνή, renvoie à des πράγματα divers. Lorsqu'on lit un mot, c'est donc le contexte, et seulement l'étude de la fonction sémantique du mot dans

---

ou Béthanie, en *Jn* 1,28. Origène affirme la nécessité de rechercher avec précision les noms propres bibliques, car par eux sont signifées des «réalités» utiles pour l'interprétation du texte. Ainsi, en ce passage de Jean, le nom Bethabara, qui signifie «maison de la préparation», est cohérent (ἀκόλουθος) avec le baptème donné par Jean-Baptiste qui prépare les voies du Christ, tandis que Béthanie, qui signifie «maison de l'obéissance», convient à la maison de Marie. Origène donne d'autres exemples de noms propres de personnes ou de lieux faisant difficulté dans les manuscrits bibliques, répète qu'il faut apporter une attention vigilante aux noms propres (ὀνόματα), à la science desquels il ne peut accorder ici un plus long développement (§ 216: ὁ περὶ τῆς θεωρίας τῶν ὀνομάτων ... λόγος). Dans l'*Exh. ad Mart.* ch. 46, de la même manière, Origène attache la plus grande importance aux noms qui peuvent désigner Dieu: contrairement à ceux qui pensent que les noms sont arbitraires (θέσει) et que l'on peut honorer Dieu sous un nom quelconque, les noms ont pour Origène une nature (φύσις) accordée aux substrats et il peut y avoir à leur propos une science secrète (ἔστι τις καὶ περὶ ὀνομάτων πραγματεία βαθυτάτη καὶ ἀνακεχωρηκυῖα, p. 42, 10–11 Koetschau). Mais il s'agit là de considérations portant sur les *noms propres bibliques* (Sabaoth, Adonaï, Saddaï etc.) et non sur le langage de façon générale. Ces noms propres bibliques ont en eux quelque nature invisible qui leur donne par exemple un pouvoir sur les démons. Même développement dans *C. Celsum* I 24–25: Origène annonce qu'il faudrait aborder la doctrine des ὀνόματα (λόγος βαθὺς καὶ ἀπόρρητος ὁ περὶ φύσεως ὀνομάτων; la formule revient au cours de l'exposé et en conclusion à la fin du ch. 25: ὁ περὶ ὀνομάτων τόπος), il cite diverses théories d'Aristote, des Stoïciens etc. et affirme le pouvoir des noms propres bibliques, dans leur matérialité phonique, sur les démons (p. 76, 20–22 Koetschau). Il serait imprudent de s'appuyer sur de tels textes pour croire qu'Origène considérait les mots ordinaires comme correspondant de façon «naturelle» à des «réalités», sans aucune ambiguité: cela n'est vrai que des *noms propres bibliques*. Pour les mots du langage courant, Origène a une conception beaucoup plus souple, puisqu'il rappelle sans cesse les phénomènes comme la synonymie, l'homonymie etc. et réclame la connaissance du contexte. Sa doctrine secrète des noms propres bibliques vient naturellement du judaïsme (lire à ce propos quelques réflexions récentes de James Barr, The symbolism of names in the Old Testament, *Bulletin of the John Rylands Library* 52, 1 (1969) p. 11–29).

[57] Le principe des ἐπίνοιαι multiples pour un ὑποκείμενον unique, souvent rappelé par Origène lorsqu'il utilise pour le Christ les multiples noms scripturaires qui décrivent ses fonctions, est déjà ainsi formulé par Philon, à propos des noms qui désignent Dieu: *Quis rerum* ... 22–23 (εἰ καὶ τὸ ὑποκείμενον ἓν καὶ ταὐτόν ἐστιν, ἐπινοίαις αἱ κλήσεις διαφέρουσι).

le contexte, qui révèlent le sens de ce terme. Paradoxalement, l'exégèse d'Origène a, à la fois, le tort de trop s'attacher aux mots[58] et le mérite de savoir qu'il ne faut pas confondre les mots et les concepts, les mots et les choses. Le foisonnement du langage biblique n'est pas réduit chez lui à un vocabulaire théologique ou spirituel étiqueté, qui remplacerait la lecture de l'ensemble des textes: il réclame la connaissance totale de la Bible pour interpréter le moindre détail. Dans le domaine de la stylistique, il a eu l'intuition très juste qu'il existe des modes de discours propres aux écrits bibliques. Il apporte pour le *Psautier*, les *Prophètes*, l'*Épître aux Romains* la théorie originale des πρόσωπα mis en scène par les écrivains inspirés. Il découvre que le texte biblique évoque plus souvent qu'on ne le croit des dialogues, des interpellations, des prosopopées. Il restitue à de grands textes de la vie. Il réussit à faire concevoir l'Écriture comme une sorte d'immense jeu scénique, avec des « personnages » dont on rapporte les paroles et qui jouent entre eux une seule et unique histoire, celle du Dieu créateur aimant et voulant sauver son peuple. Cette lecture « dramatique » de l'Écriture, ce jeu entre les principaux personnages – Dieu, son Fils, Israël, le nouveau peuple, l'Église, l'âme de chacun, Satan, les pécheurs, les convertis ... –, ce type d'exégèse restera pour plusieurs un modèle.[59] Mais le présupposé théologique de l'unité du discours biblique et de son inspiration empêchent Origène d'inaugurer une réelle étude des

[58] Origène s'attache trop aux mots, outre ce que nous venons de dire des noms propres bibliques, lorsqu'il « scrute à fond », selon son expression, des particularités morphologiques des mots (préfixes, dérivation, étymologie etc.). R. Cadiou a souligné le rôle qu'ont joué les dictionnaires dans la formation d'Origène (R. Cadiou, *La jeunesse d'Origène* (Paris 1936), p. 28, et, du même, Dictionnaires antiques dans l'œuvre d'Origène, *R.E.G.* 1932, p. 271–285) et écrit à ce propos: « (Origène) est de ceux qui croient qu'on découvre le sens dans le mot plutôt que dans la phrase, bien qu'il vérifie souvent son étude d'après le contexte » (*La jeunesse d'Origène*, p. 28): nos conclusions confirment seulement la deuxième partie de cette affirmation. La consultation par Origène de lexiques et sa recherche du « sens principal » des mots sont compensées par son attention au contexte, par la mise en rapport du mot avec « les personnes qui parlent ».

[59] On peut suivre l'influence de ce type d'exégèse d'Origène à propos du Psautier et des Prophètes, chez Eusèbe, Didyme et Cyrille d'Alexandrie par exemple. Ainsi, pour se limiter à un cas, on peut lire dans la préface de Cyrille à l'interprétation d'Osée des remarques méthodologiques directement inspirées d'Origène: les textes prophétiques, pour se conformer à ce que veut l'Esprit saint, mêlent constamment sans que l'on s'en aperçoive les réalités historiques et les réalités spirituelles et d'autre part ils introduisent des « personnages » qu'il faut identifier. Mais l'exemple le plus frappant est sans doute l'interprétation du chapitre 7 de l'*Épître aux Romains*, interprétation dominée à l'époque patristique par le problème « quel est la personne qui dit *je* » en ce texte (Schelkle, *op. cit.* p. 242–248). A titre d'exemple, voir les fragments caténiques de Didyme, *Pauluskommentare aus der Griechischen Kirche*, ed. K. Staab (Münster 1933), p. 1–4.

styles bibliques, diversifiés, rattachés aux périodes diverses, aux milieux sociaux et culturels, aux dons et aux psychologies individuels.

L'étonnement d'Origène devant le langage biblique nous conduit enfin à une dernière constatation, à nos yeux la plus importante, qui doit être en même temps l'invitation à poursuivre les recherches dans ce domaine: Origène nous révèle le fossé linguistique qui le sépare déjà, au milieu du IIIème siècle, du grec de la Septante, antérieur de quatre ou cinq siècles, et même du grec néotestamentaire. On est obligé de noter – y pense-t-on assez? –, qu'Origène explique souvent ces textes comme des textes qui lui sont en partie étrangers. S'il paraphrase les versets d'un psaume avant de le commenter, s'il explique le mot à mot d'une phrase de *Jérémie* ou de l'*Épître aux Romains*, c'est que le sens du texte n'est pas donné d'emblée. Origène cherche le sens que l'auteur a mis dans les mots, il a peine à retrouver l'enchaînement logique des phrases, il hésite entre plusieurs interprétations du sens obvie.

Ce fossé linguistique s'explique sans doute par diverses raisons, tenant à la chronologie, à la culture, à la psychologie, et aussi à l'évolution de la langue grecque. Il est probable qu'il y eut un vieillissement rapide de la langue de la Septante, langue de traduction, parfois artificielle. Les hébraïsmes ou les araméismes sous-jacents au grec de la Septante et du Nouveau Testament échappent aux lecteurs chrétiens, et même à Origène, qui ne connaissent pas l'hébreu, ou très peu. Origène ne nous semble pas avoir une compréhension immédiate, spontanée, parfaite, des textes qu'il commente: s'agit-il d'un éloignement culturel? d'une différence dans les sensibilités et les références intérieures? En est-il de même pour d'autres Pères Grecs? Peut-on multiplier les indices de ces difficultés de compréhension du « grec biblique »? Telle est la piste de recherche que nos réflexions voudraient suggérer.

Origène a peiné, tout au long de son travail exégétique, pour tenter de

---

Nous n'avons pas posé, dans cette étude, le problème des sources d'Origène pour la théorie des divers « personnages » qui parlent dans l'Écriture. Un texte de Justin (*Apol.* 36) nous avertit au moins de deux choses: d'une part, cette théorie provient certainement des controverses soulevées par les Chrétiens à l'égard des Juifs, à propos de l'interprétation des textes prophétiques, et cela dès les premières origines chrétiennes, comme on le constate par exemple par l'usage que fait Pierre des citations de psaumes et de textes prophétiques dans le discours rapporté par les *Actes*, ch. 2; d'autre part, le parallélisme est clairement établi par Justin lui-même entre ce type de composition de l'Écriture et ce que l'on trouve dans les œuvres grecques où « un seul est celui qui compose les textes, mettant en scène les personnages qui parlent ». Origène a donné un développement systématique, et en cela original, à des idées qu'il a reçues de la plus ancienne tradition exégétique chrétienne.

combler la distance sémantique qui empêchait le contact direct entre les textes bibliques et le lecteur du IIIème siècle. Il l'a fait avec des fortunes diverses. Son exégèse est de valeur incertaine, bien qu'elle serve globalement de support à une théologie le plus souvent accordée à l'Écriture et à une spiritualité foncièrement biblique et chrétienne. Il lui arrive assez souvent de mal comprendre un texte, pour avoir voulu introduire de la clarté et de la logique de façon trop rigide, mais il garde le sens de la fluidité des mots et des phrases. Ses échecs comme ses tentatives heureuses nous apprennent en tout cas une chose: la prudence dans l'interprétation de ces textes éloignés et difficiles.

Université de Paris-Sorbonne

Vigiliae Christianae 26 (1972) 188–199; © *North-Holland Publishing Company*

DAS PRÄSKRIPT ZUM ERSTEN SERAPIONSBRIEF DES ATHANASIOS VON ALEXANDREIA ALS PNEUMATOLOGISCHES PROGRAMM

VON

HELMUT SAAKE

Zur 1600. Wiederkehr des Todestages des alexandrinischen Patriarchen

Neben der *epistola ad Serapionem de morte Arii*[1] sind im *corpus Athanasianum* weitere *epistolae quattuor ad Serapionem Thmuitanum episcopum*,[2] die zeitlich in dichter Abfolge aufeinander von Athanasios konzipiert wurden, überliefert. Als kodikologisch und textkritisch gesichert darf gelten, daß es sich bei den letztgenannten *epistulae IV* nur um drei Briefe handelt, da *ep.* II und III eine ursprüngliche Einheit bilden;[3] für die vierte Epistel ist – kenntlich an der Doxologie[4] – Brief-

[1] H.-G. Opitz, *Athanasius Werke* II (1934ff.) 178–180; daß es sich bei dem Adressaten jeweils um Serapion, den Bischof von Thmuis, handelt, legt das Begleitschreiben zum 9. Osterfestbrief des Athanasios (gegen Ende 336 aus dem Exil in Trier) nahe: H.-G. Opitz, *Athanasius Werke* II (1934ff.) 178 hist. App. 1; Ed. Schwartz, Zur Kirchengeschichte des vierten Jhdts., *ZNW* 34 (1935) 130–131; O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchl. Lit.* III (²1923; Nachdruck 1962) 70–71 Anm. 1; A. Stülcken, *Athanasiana. Litterar- u. dogmengeschichtliche Untersuchungen*, T. u. U. 4 (1899) 58–60; J. Quasten, *Patrology* III (²1963) 80; A. von Harnack, *Lehrbuch der DG* II (⁴1909, Nachdruck 1964) 290.

[2] Während der Brief über den Tod des Arius auf 358 n. Chr. zu datieren ist (man vgl.: H.-G. Opitz, *Athanasius Werke* II (1934ff.) 178 Anm. 1), mag die Abfassung der *IV epistolae ad Serapionem* alsbald folgen, etwa 359–360, wie J. Quasten, *Patrology* III (²1963) 57 annimmt; s. a.: B. Altaner-A. Stuiber, *Patrologie* (⁸1960) 248; J. Lebon, *Athanase d'Alexandrie, Lettres à Sérapion sur la divinité du Saint-Esprit*, S. Chr. 15 (1947) 11; O. Bardenhewer, *l. c.*, 70; C. R. B. Shapland, *The Letters of Saint Athanasius concerning the Holy Spirit* (1951) 11–49; G. L. Prestige, *God in Patristic Thought* (1964) 308; P. Galtier, *Le saint esprit en nous d'après les pères grecs*, Analecta Gregoriana 35 (1946) 117; F. Chr. Baur, *Lehrbuch der christl. DG* (³1867, Nachdruck 1968) 167 u. Anm. 1.

[3] MPG 26, 525–528 (529–676); O. Bardenhewer, *l. c.*, 71; Stülcken, *Athanasiana* (1899) 58ff.; G. Lebon, *l. c.*, 17–22; J. Quasten, *Patrology* III (²1963) 57f.; P. Galtier, *l. c.*, 117.

[4] J. Quasten, *l. c.*, 58; O. Bardenhewer, *l. c.*, 71.

schluß mit IV,7 anzusetzen;[5] die passus IV,8–23 bilden einen thematisch zwar verwandten, indes gesonderten *tractatus de blasphemia Spiritus sancti*.[6] Ist also in philologicis für die Serapionsbriefe Einhelligkeit zu erzielen,[7] so kann die Tragweite des Faktums, daß Athanasios diese Lehrschriften auf der Flucht oder im Exil[8] konzipierte, mithin nur unter sehr ungünstigen Arbeitsbedingungen[9] schrieb, in der Bedeutung ihrer konstitutiven Einwirkung auf die Gedankenentwicklung der Briefe kaum adäquat ermittelt und nachgezeichnet werden.[10] Dadurch ist zugleich

---

[5] Man vgl. oben Anm. 3; grundsätzlich: H.-G. Opitz, *Untersuchungen zur Überlieferung der Schriften des Athanasius*, Arbeiten zur KG 23 (1935) 163f. u. 173.

[6] Die Annahme möglicher Unechtheit des *tractatus de blasphemia S. s.* ist ungerechtfertigt; ob man ihn allerdings als Bestandteil eines Briefs oder als „akephale epistula" gleichfalls an Serapion gerichtet sein lassen soll – aus der Adressatengleichheit wäre alsdann die Anfügung an den Brief IV,1–7 leicht zu erklären –, steht dahin (J. Quasten, *l. c.*, 58); die Mutmaßung einer relativ zu den übrigen Serapionsbriefen anzusetzenden Vordatierung ist nicht mit Sicherheit auszuschließen. Jedoch ist die argumentatio e silentio, Athanasios stehe zumeist von einer Nennung des Origenes ab, begebe sich hier hingegen in ein Lehrer-Schüler-Verhältnis zu ihm, als durch den Traktat nicht gerechtfertigt – im Sinne mangelnder Seriosität abzulehnen. Wie sehr auch ohne ausdrückliche Zitation die Gedanken des Origenes bei Athanasios allenthalben gegenwärtig sind, wird durch eine Vielzahl von Reminiszenzen und faktischen Wiedergaben bestätigt; man denke etwa an die Begriffe der Partizipation, Sanktifikation und Deifikation!

[7] Man vgl. auch: W. Schmid-O. Stählin, *Geschichte der griech. Lit.* (⁶1924; Nachdruck 1961) 1379.

[8] An der Tatsache der fünf Verbannungen des Athanasios ist nichts zu verändern: *Lexikon der Alten Welt* (1965) Sp. 369f.; mit Recht: G. Gentz, *RAC* I (1950) Sp. 860f.; B. Altaner-A. Stuiber, *Patrologie* (⁷1966) 271f.; O. Bardenhewer, *Geschichte der altk. Lit.* 3 (²1923, Nachdruck 1962) 49–51.

[9] W. Schmid-O. Stählin, *l. c.*

[10] Dem Schwierigkeitsgrad des Sachverhalts der Bedingtheit des Werkes des Athanasios durch die impetus der Epoche oder die lokale Situation (Exil; Wüstenaufenthalt etc.) des Aufenthaltsortes wird nicht Rechnung getragen, wenn die literarischen „irregularia" aus dem Versuch einer charakterologischen Rekonstruktion des mutmaßlichen Temperaments usw. des Patriarchen hergeleitet werden: H. v. Campenhausen, *Griech. Kirchenväter* (⁴1967) 75f. So ist vielmehr von Fall zu Fall zu entscheiden, welche moventia sich konstitutiv ausgewirkt haben. Die Indizien bestimmter Tendenzen dahingehend auszuwerten, daß man Athanasios „etwas beinahe Monomanisches" ..., „etwas Ungriechisches in seinem Wesen" ..., fast schon die Physiognomie eines „alten Pharaonen" (Campenhausen 75) zuspricht, stellt eine dem Patriarchen nicht gerecht werdende Etikettierung dar. Die angedeutete Forderung der Differenzierung bei der Auswertung von Detailzeugnissen kriminologischer Art ist vornehmlich im Bereich der von Gegnern gegen Athanasios erhobenen Anklagen, die der Alexandriner in den entscheidenden Anschuldigungspunkten als unwahr zu erweisen vermochte, erforderlich. Aussagen dergestalt, daß „Klagen über Gewaltakte und Übergriffe ... das Leben ... (des) Patriarchen" begleiten oder daß Athanasios „mit allen Mitteln der Diffamierung" gearbeitet, „stets die grellsten Farben einseitiger Parteinahme und der hemmungslosen Karikatur seiner Gegner" verwendet, schließlich „in seinen späteren

eine erhebliche Unschärferelation begründet, die dem Nachvollzug der Gedankenbewegung nicht minder abträglich ist als dem Rekonstruktions- und Systematisierungsbemühen dogmatischer Provenienz.[11] Alles kommt infolgedessen primär auf das angemessene philologische Verständnis des Textes selbst an.[12] Exemplifiziert werde das am Präskript.

Über die Momente,[13] durch welche die Korrespondenz des Athanasios mit Serapion von Thmuis ausgelöst wurde, über den Aufenthaltsort des Patriarchen[14] und – darin impliziert – über den ungefähren Zeitpunkt der Abfassung[15] der Briefe informiert das Präskript des ersten der sogenannten vier *epistolae ad Serapionem*. Bestand die Ursache des bischöflichen Briefwechsels in der relativen Unkenntnis des Serapion, während der „Vakanz" des alexandrinischen Patriarchenstuhls die Kontroverse des Tropizismus exegetisch-dogmatisch und ekklesiologisch-organisatorisch in seinem Kompetenzbereich zu bewältigen, so wurde die konkrete Stellungnahme des Athanasios[16] durch die Anfrage des Thmuitaners, in der zugleich trinitätstheologisch belangvolle Details[17] über die Tropiker[18]

Jahren mehr als einmal die Grenze des Hochverrats gestreift" habe, sind in dieser Fassung unhaltbar und grundlegend zu revidieren (Campenhausen 76); W. Schneemelcher, Athanasius von Alexandrien als Theologe und als Kirchenpolitiker, *ZNW* 43 (1950/51) 242ff.

[11] Man vgl. u. a.: J. A. Möhler, *Athanasius der Große und die Kirche seiner Zeit* ... (Mainz ²1844) 267ff.; A. v. Harnack, *Lehrbuch der DG* II (⁴1909; Nachdruck 1964) 288ff., bes. 290; O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur* III (²1923; Nachdruck 1962) 70f.; A. Adam, *Lehrbuch der DG* I (1965) 226ff.; G. L. Prestige, *God in Patristic Thought* (1964) 257ff.; J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines* (³1965) 255ff.; F. Loofs, *Leitfaden zum Studium der DG*, hrsg. v. K. Aland (⁷1968) 189f.; zu: H. v. Campenhausen, *Griech. Kirchenväter* (⁴1967) 75f. vgl. man: A. v. Harnack, *Lehrbuch der DG* II (⁴1909; Nachdruck 1964) 238; ferner: J. Quasten, *Patrology* III (²1963) 57. A.-M. Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol* (1965) 278.

[12] Zu diesem Postulat: MPG 26, 525f.: *Monitum in sequentes Sancti Athanasi ad Serapionem epistolas*; 512–525 I Ende des Abschnitts.

[13] J. Quasten, *Patrology* III (²1963) 57f.; O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchl. Literatur* III (²1923; Nachdruck 1962) 70f.

[14] MPG 26, 529 A 2; MPG 26, 532 B 1–8; MPG 26, 605 C 3; Athanasios bezeichnet nur allgemein seinen Zufluchtsort, den Serapion sicherlich genau kannte oder jeweils ausfindig machen konnte; infolge mangelnder Genauigkeit war die Möglichkeit der Festnahme durch staatliche Behörden (Kaiser Konstantius hätte nach der von ihm mit erwirkten Absetzung des Athanasios auf der Synode von Mailand 355 seine politischen Absichten so erfolgreicher zu realisieren vermocht) erheblich vermindert.

[15] S.o. Anm. 2.

[16] Über sein inneres Ergehen, seine Motivation zur Konzeption der Serapionsbriefe äußert sich Athanasios offen und detailliert: MPG 26, 532 A 13–B 8.

[17] Die Schilderung der „Theologie der Tropiker" durch Serapion kann nicht mehr rekonstruiert werden; rudimentär ist sie aus ihrer Widerlegung seitens des Athanasios zu erschließen; s. a.: A. Laminski, *Der Heilige Geist* ... (1969) 30ff.

[18] Der Name „Tropiker" (s.u. Anm. 67) dürfte keinen ad hoc-Neologismus des

mitgeteilt worden waren, als Reaktion darauf veranlaßt.[19]

Schon die ersten Gedanken des Briefs des Patriarchen[20] lassen eine innere Haltung und einen Charakter ansichtig werden, an dem wesentliche Züge sich nicht in das herkömmliche Porträt des Athanasios als eines monomanen Pharaonen, eines orientalischen Despoten auf der *sedes Archiepiscopi*, eines herrschsüchtigen Hierarchen[21] usw., fügen mögen: aufrichtig dankbar wegen der caritas, die Serapion für das Empfinden des im dritten Exil lebenden Athanasios[22] durch das Faktum seines Briefs[23] bezeugt hatte, bekennt der Alexandriner seine höchste Freude[24] über den Erhalt des Schreibens,[25] das ihm am Zufluchtsort doch nur noch weitere Betrübnis verschaffte[26] und im dadurch bedingten Einsatz des Patriarchen das Aufbieten auch der letzten Kräfte abverlangte;[27] dazu ist er überdies – ohne μεμψιμοιρία – fürsorgend, selbstlos, verantwortungsbewußt, in Herzlichkeit und brüderlicher Liebe bereit:[28]

Athanasios darstellen; schwerlich aber werden die frühen „Pneumatomachen" sich selbst so bezeichnet haben. Daß die Benennung verächtlich gemeint ist (man vgl.: Protestant, Quäker, Shaker, Pietist, Methodist usw.), legt die apologetische Tendenz des Athanasios nahe. Der Terminus selbst ist von der exegetischen Methode dieser „Pneumatomachen" hergeleitet: MPG 26, 532 C 2: ... τρόπῳ τινὶ, ὡς ἂν αὐτοὶ φαῖεν, ... Begriffe des aristotelischen „Organon" haben sicherlich nicht für die „Tropici" Pate gestanden: G. Kretschmar, *Studien zur frühchristl. Trinitätstheologie*, Beiträge zur historischen Theologie 21 (1956) 14 Anm. 4. Vielleicht ist der Name im Umkreis des Serapion aufgekommen oder von ihm selbst geschaffen; dergleichen setzt jedenfalls die ironisch-dilogistische „Etymologie" des Athanasios voraus (MPG 26, 556 B 10), in der dem Wort semasiologisch der Gedanke des *versatilis* als Charakteristikum der Vertreter dieser Methode abgewonnen wird. Insgesamt begegnet der Terminus „Tropiker" fünfmal bei Athanasios, ausschließlich in den Serapionsbriefen: G. Müller S J, *Lexicon Athanasianum* (1952) 1453; s. a.: MPG 26, 531 App. 74; MPG 26, 555 App. 85, man vgl. a. O. Anm. 12. Die Belege: MPG 26, 556 B 10; 572 B 5; 580 D 1; 600 A 5; 605 A 12; P. Galtier, *Le saint esprit en nous d'après les pères grecs*, Analecta Gregoriana 35 (1946) 117 (und Anm. 1) ff.

[19] Als Antwortschreiben ist der erste Brief durch die verschiedenen Bezüge und Verweise bereits der Eingangssätze hinlänglich gekennzeichnet: MPG 26, 529 A 1; 529 A 9 f.; 529 A 13, 532 B 4.

[20] Aus Gründen taktischer Vorsicht (s. o. Anm. 14) hat Athanasios auch den Überbringer des Briefs in der Anonymität belassen; er wahrt sie auch Serapion gegenüber!

[21] Campenhausen 75 f.; Harnack 238 f.; Bardenhewer 44ff.; zu Adam 226 f. vgl. man oben Anm. 10.

[22] P. Galtier, *Le saint esprit en nous* ... (1946) 117; B. Altaner, *Patrologie* (⁶1960) 242.

[23] MPG 26, 529 A 9 f.

[24] S.o. Anm. 23.

[25] S.o. Anm. 23.

[26] MPG 26, 529 A 2; 529 A 10 f. u. 532 A 14.

[27] MPG 26, 532 A 20.

[28] Die confessio in MPG 26, 529 A 8 ist ein eindrucksvolles Zeugnis für die innere

selbst völlig berechtigte Erwartungen oder gar Ansprüche zugunsten seiner Person[29] – speziell in Anbetracht des Exils[30] – liegen ihm fern;[31] das Engagement für die Sache schließt sie aus.[32]

Und indem sich die Motivation[33] des Athanasios – im Fall der Serapionsbriefe[34] eindeutig – von der Sache her erklärt,[35] ist seine Uneigennützigkeit und Integrität (gerade angesichts der äußeren Situation) über allen Zweifel erhaben.[36] Selbst die gelegentlich ätzende Schärfe des Patriarchen ändert daran nichts:[37] ist sie doch das letzte Mittel der Un-

---

Verbundenheit des Patriarchen mit den Seinen: im Gedenken (G.W.H.Lampe, *A Patristic Greek Lexicon* (1961) 113) – durch den erhaltenen Brief bedingt – an die Einstellung der Getreuen erliegt er für einen Augenblick der Illusion, diese seine Freunde weilten realiter bei ihm; sie erfüllten jedenfalls plastisch-suggestiv seine Gedankenwelt. MPG 26, 529 A 12 f.

[29] MPG 26, 532 B 1 f. beweist, wie sehr sich Athanasios des Exils bewußt ist; zugleich: welches Opfer er mit der Abfassung des Briefs bringt. Seine Uneigennützigkeit ist hier evident: Bardenhewer 45.

[30] Die Brutalität der Verfolgung und die Intensität der Fahndung – ihr Zweck war die Ermordung des Patriarchen (wie der Alexandriner vermutete oder auch in concreto wußte) – stehen Athanasios z. Z. der Abfassung des Briefs noch lebhaft vor Augen. Vielleicht berechtigt dies Indiz dazu, die Konzipierung des Schreibens nicht an das Ende des dritten Exils zu rücken. Anderenfalls müßte die Wucht der Erlebnisse infolge eben ihrer Brutalität einen unverdrängbaren Eindruck hinterlassen haben; denn die Annahme der Übertreibung schließt der wiederholte Verweis auf sie (MPG 26, 529 A 10; 532 A 14 ff.) aus. Man vgl.: MPG 26, 529 A 2 ff. Gerade im Eingeständnis der Paraklese (MPG 26, 529 A 6) wird menschlich-liebenswürdig die Humanität des Patriarchen transparent; zugleich aber, wie sehr inneres Mitempfinden sein Wertverständnis konstituiert.

[31] MPG 26, 532 B 1 ff.

[32] S. a.: K.Fr.Noesgens, *Geschichte der Lehre vom Heiligen Geist* (1899) 43 ff.; G.Bardy, Athanase, *Dictionnaire de spiritualité* I (1937) 1047–1052; Harnack 238; Bardenhewer 45.

[33] Der Annahme, im Präskript des ersten Briefes bediene sich Athanasios – zumal er sich hier an seine Freunde wende – rein zweckmäßig einer formal-höflichen Diktion, die darüber hinaus generisch bedingt sei, steht die Eindeutigkeit der aufrichtigen confessio entgegen: seine Empfindungen sind unstilisiert dem Brief anvertraut. Eben diese Ehrlichkeit wehrt auch den Gedanken eines künstlichen, letzlich unwahrhaftigen Formalismus ab.

[34] Zur vorrangigen Bedeutung der ersten *epistola ad Serapionem* unter den sogenannten IV vgl. man: P.Galtier, *Le saint esprit en nous* ..., Analecta Gregoriana 35 (1946) 117–133; s. a.: J.Lebon, *Athanase d'Alexandrie, Lettres à Sérapion sur la divinité du Saint-Esprit*, S. Chr. 15 (1947) 12 ff. Zur „Geistvergessenheit" (H.Mühlen, Pneumatologie am Beginn einer neuen Epoche, in: *Im Horizont des Geistes* (1971) 49) in der Zeit des Athanasios als eines Exegeten der alexandrinischen Schule: K.Fr.Noesgens, *Geschichte der Lehre vom Hl. Geist* (1899) 43.

[35] MPG 26, 532 A 13 ff.; 529 A 12 ff.

[36] Harnack 238; Bardenhewer 45; Altaner (^{6}1960) 242.

[37] Wenn Athanasios im Wirken der Tropiker, das sich dem Nicaenum oder den für den Patriarchen daraus resultierenden Konsequenzen widersetzt, die Machen-

mißverständlichkeit,[38] das er – entmachtet und wehrlos[39] – um der Sache willen einzusetzen vermag.

Der Polemik des Athanasios zufolge besteht die Tätigkeit der Tropiker in nichts Geringerem als im Kampf gegen die Wahrheit; [40] unter Rückverweis auf die Mitteilungen des Serapion[41] werden die Kontrahenten des Bischofs von Thmuis als eine Bewegung charakterisiert, die aus dem Arianismus[42] hervorgegangen ist, weil sie dessen Behauptung der Geschöpflichkeit des Sohnes ablehnte,[43] allerdings insofern gegen das athanasianische Wahrheitsverständnis[44] grundsätzlich verstieß, als sie die

---

schaften des Teufels realisiert findet (MPG 26, 532 A 15 ff.), so liegt darin keine Schwarz-Weiß-Malerei oder willkürliche Verteufelung der Andersglaubenden vor, sondern das auf Grund der Erkenntniskriterien und des Gewissensverhalts des Athanasios für ihn unanfechtbare Ergebnis der Feststellung der Blasphemie, die sich aus der Lehre der Tropiker – seiner Meinung nach – evident ergibt. An der Ehrlichkeit dieser Urteilsfindung des Athanasios, deren zwingende Konsequenz im Denkgebäude des Alexandriners einleuchtet, ist nicht zu zweifeln, und daß es ihm um Konsequenz zu tun ist, wird allenthalben deutlich. S. a.: J.N.D.Kelly, *Early Christian Doctrines* (³1965) 256 f.

[38] Zum Bestehen auf Eindeutigkeit bei Athanasios vgl. man auch A.-M.Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol* (1965) 279 ff.

[39] Der leidenschaftliche Einsatz für das sachliche Anliegen läßt das Faktum des Exils weit zurücktreten; absorbiert vom konkreten Problem des Serapion, beweist er in deutlicher Souveränität seine Lehrkompetenz und seine Hingabe an den Gegenstand.

[40] MPG 26, 529 A 11 f.

[41] Serapion hatte offensichtlich unter Erwähnung seiner eigenen Betrübnis die Entstehung des Tropizismus aus dem Arianismus in extenso geschildert und die wesentlichen Unterscheidungsmerkmale dogmatischer Observanz dargelegt. Im Resümee des Athanasios begegnen die Lehrmeinungen, die konstitutiv die apologetische Polemik des Patriarchen bedingten; MPG 26, 529 A 12 ff. u. 532 A 1–4. Das besondere Mißfallen des Athanasios hatten die Ansichten erregt, die – über die Behauptung der Geschöpflichkeit des πνεῦμα hinaus – es unter die dienstbaren Geister einreihten und nur graduell von den Engeln unterschieden.

[42] MPG 26, 529 A 13 ff. Die innere Anteilnahme des Athanasios spricht sich auch in der Erwähnung der Betrübnis des Serapion aus: Trauer über die Kontroversen verbindet beide Bischöfe.

[43] MPG 26, 529 A 14 ff. Mit der Schilderung der Trennung der Tropiker von den Arianern exponiert Athanasios bereits die Grundfakten für seinen Nachweis der Inkonsequenz der Tropiker. Ob sie die Behauptung der Geschöpflichkeit des Sohnes als Blasphemie deklariert hatten oder ob Athanasios aus der Ablehnung der λόγος-κτίσμα-These der Arianer durch die Tropiker diesen Terminus konklusiv herleitete, weil er sich dieses Begriffs, der dann eine Synthese zwischen tropizistischem Ansatz und athanasianischer Logologie (J.Rius-Camps, *El dinamismo trinitario en la divinisación de los seres racionales según Orígenes*, Orientalia Christiana Analecta 188 (1970) V u. 11) darstellen würde, besser für seine Widerlegung bedienen könnte, ist nicht sicher zu entscheiden; die Wahrscheinlichkeit spricht freilich für das zweite Moment der Alternative.

[44] Die Vorstellung des Kampfes gegen die Wahrheit auf Seiten der Tropiker hatte

arianische Auffassung der Geschöpflichkeit des Geistes beibehielt.[45]

Indem Athanasios durch zwei Belege[46] seines doxographischen Referats die Abwertung des Pneuma seitens der Tropiker besonders herausstellt, fixiert er deren dogmatische Position: letztlich ist auch ihre Haltung nicht minder verwerflich als die der Arianer;[47] wegen des scheinbar größeren Wahrheitsanspruchs indes nicht sogleich als solche zu decouvrieren.[48] Dem Patriarchen glückt die Entlarvung mit bestechender Präzision:[49] im Anschluß an die doxographische Bestandsaufnahme[50] expliziert er aus seiner – der lehr-autoritativ-verbindlichen – Sicht die dogmatische Tendenz der Lehrmeinungen der Tropiker.[51] Dazu dient ihm ein schlich-

Athanasios bereits (MPG 26, 529 A 11 f.) exponiert; darauf greift er alsbald (MPG 26, 532 A 5 ff.) zurück.

[45] Durch den Beweis der Unhaltbarkeit der tropizistischen Kompromißposition zwischen Arianismus und Nicaenum konnte Athanasios die Tropiker zu der Alternative nötigen, entweder die Konsequenz auf sich zu nehmen, sich auch die volle arianische Blasphemie zuzusprechen, oder im Sinne des Patriarchen sich durch Anschluß an dessen Lehrmeinung zur Gottheit auch des Geistes zu bekennen. Indem aber vorab die Auffassung der Arianer als Blasphemie charakterisiert war, mußte diese Möglichkeit der Konsequenz für die Tropiker ausscheiden, so daß – nach der Aufrechnung des Athanasios – die Verwendung dieses Argumentations- und Beweisganges durch Serapion in der Diskussion mit den Tropikern deren Gewinnung für das Nicaenum und seine Konsequenzen im Sinne des Patriarchen psychagogisch notwendig hätte herbeiführen müssen.

[46] MPG 26, 532 A 3 und A 4. Oberflächlich betrachtet, mag die Beweisführung des Athanasios bisweilen als ψυχαγωγικόν oder gar reine Unterstellung erscheinen; anerkennt man indes, daß der Patriarch sich vorbehaltlos für das Nicaenum entschieden hatte, dann ist seine Darlegung eine zwingende Argumentation, die nur – in dieser Klarheit und Gedankenschärfe vorgetragen – den Erfolg zeitigen konnte, der ihr endlich beschieden wurde.

[47] Das bereits bei Origenes, *De princ.* I, 3 (GCS V (1913) 48 ff.) angewendete Schema der Analogiekonstruktion (Gott-Sohn; Sohn-Pneuma) verwendet Athanasios als Grundlage für die Möglichkeit, Konsequenzen ziehen zu können, die sich aus der Unzertrennbarkeit der Trinität (s. o. Origenes, *l. c.*) ergeben. Auf dieser Basis den Arianern wie den Tropikern die mit beider Haltung identische Lästerung der Dreifaltigkeit in gleicher Weise zuzusprechen, lag nahe.

[48] Athanasios erkennt im Kampf der Tropiker gegen die evidenten Feinde der Wahrheit, die Arianer, deren (der Tropiker) Scheingefecht, das sie befähigte, gleichsam unbehelligt um so wirksamer und erfolgreicher gegen die Wahrheit selbst, die πίστις, zu Felde ziehen können; MPG 26, 532 A 5 f.

[49] Indem es ihm gelang, gerade in der „größeren Wahrheit" (verglichen mit den Arianern) die Ablehnung der Zentralwahrheit der Göttlichkeit des Geistes (MPG 26, 533 A 1 ff.) durch die Tropiker – als Form der Unwahrheit – aufzudecken, entbrannte in ihm noch heftiger der Zorn gegen diese raffinierte Art der Irreführung. Auch von da her erklären sich manche Schärfen gegen die Tropiker.

[50] MPG 26, 529 A 12–532 A 4.

[51] Die Eindeutigkeit, mit der Athanasios den gravierenden Irrtum – legt man das Nicaenum (und seine Konsequenzen im Sinne des Patriarchen) zugrunde – herauszuarbeiten und den Tropikern als deren systemimmanente Inkonsequenz vorzurechnen

tes, im Grunde jedoch höchst wirkungsvolles Mittel,[52] die Phrase: τοῦτο δέ ἐστι! Recht eigentlich stellt – und darin ist die Explikation des „d. h." gelegen – der Kampf gegen die Arianer nur ein Ablenkungsmanöver dar;[53] stehen doch die Tropiker in eindeutigem Widerspruch zur „santa fé".[54]

Dieser zunächst rein affirmativ vorgetragenen Auffassung folgt die aus der christologisch-pneumatologischen Analogie heraus entwickelte Begründung des Athanasios. Unter Verwendung von Bibelreminiszenzen,[55] die allerdings so stark verkürzt sind, daß der Leser die Textvorlage genau kennen mußte,[56] um die athanasianische Aussage nicht als Unterstellung zu mißverstehen,[57] weist er den Arianern in deren Leugnung der Göttlichkeit des Sohnes auch die der Gottheit des Vaters,[58] den Tropikern entsprechend in der Schmähung des Geistes die des Sohnes nach.[59] Indem die Arianer und Tropiker somit durch ihre Einstellung gegenüber dem Sohn bzw. dem Geist den Widerstand gegen die Wahrheit unter sich aufgeteilt haben, werden sie – obwohl zwei unterschiedliche Parteien – da-

---

vermochte, bestärkt ihn in seinem Selbstbewußtsein und seiner Lehrautorität. Doch bleibt die Freude über diese gedankliche Leistung und den dadurch bedingten dogmatischen Erfolg in Grenzen; MPG 26, 532 A 14 gewährt dafür einen unmißverständlichen Beleg.

[52] MPG 26, 532 A 5 ff.

[53] S.o. Anm. 48.

[54] MPG 26, 532 A 6.

[55] Auffälligerweise haben weder Migne noch J. Lebon (*Athanase d'Alexandrie, Lettres à Sérapion sur la divinité du Saint-Esprit*, S. Chr. 15 (1947) 80 und Anm. 1) die Textvorlage der Begründung des Athanasios erkannt. Sie begegnet in 1. Joh. 2,22–23a: τίς ἐστιν ὁ ψεύστης εἰ μὴ ὁ ἀρνούμενος ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ χριστός; οὗτός ἐστιν ὁ ἀντίχριστος, ὁ ἀρνούμενος τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱόν. πᾶς ὁ ἀρνούμενος τὸν υἱὸν οὐδὲ τὸν πατέρα ἔχει. Mit Recht bemerkt Lebon: „En niant la divinité du Fils, les Ariens aboutissent à nier également la divinité du Père" (*l.c.*). Denn daß die Arianer den Sohn als solchen (und damit den Vater als solchen) hätten leugnen wollen, würde niemand behaupten. Daß aber Athanasios den implizit gemeinten Streit um die Göttlichkeit nicht eigens mehr zu erwähnen brauchte, legte sich ihm aus der christologischen Kontroverse des vorgegebenen Textes nahe. Vom athanasianischen Kontext her konnte darüber hinaus an diesem Sinn nicht gezweifelt werden, was bei J. Lebon deutlich wird.

[56] Daß die Patres „bibelfest" waren, darf als sicher gelten. So wird Serapion als Empfänger des Briefs Athanasios in diesem Detail ohnehin nicht mißverstanden haben.

[57] S.o. Anm. 55.

[58] Lebon 80 Anm. 1.

[59] Durch das Analogon, demzufolge der Einstellung zum Sohn die zum Vater entspricht, gewinnt Athanasios die Schriftautorität für seine sekundäre Analogie, nach der an der Haltung zum Geist die zum Sohn offenbar werde. Von da her erlangt er zugleich einen entscheidenden Ansatz, die Tropiker der Inkonsequenz bezichtigen bzw. zur Konsequenz gegenüber den immanenten Vorgegebenheiten ihres Gedankengefüges auffordern zu können.

durch, daß Athanasios als tertium comparationis die Trinität[60] hereinbezieht, derselben Lästerung teilhaftig: der gemeinsamen Blasphemie der Dreifaltigkeit.[61]

Nach der dogmatischen Bestandsaufnahme, der athanasianischen Explikation des Irrtums der Tropiker und seiner Konsequenzen – zugleich ist damit das Exposé des Programms der Serapionsbriefe geleistet[62] – reflektiert der Patriarch seine eigene Situation angesichts der für ihn eindeutigen Kontroverse:[63] in Verzagtheit begriffen,[64] weil der Teufel

---

[60] Die Basis der Argumentation des Athanasios für die Pneumatologie bildet die konsequente Trinitätstheologie, der als solcher bereits bei Origenes (*De princ.* I, 3) konstitutive Bedeutung für die Geistlehre zuerkannt worden war. Indem die athanasianische Pneumatologie somit in einem festen dogmatischen Gefüge zu stehen kommt, dessen Autorität als durch die Hl. Schrift und die Tradition garantiert gilt, kann die Anfechtung der Gottheit des Geistes stets als Auflösung der Trinität aufgefaßt und abgewehrt werden (s. a.: A. Laminski, *Der Heilige Geist als Geist Christi und Geist der Gläubigen. Der Beitrag des Athanasios von Alexandrien zur Formulierung des trinitarischen Dogmas im vierten Jahrhundert*, Erfurter Theologische Studien 23 (1969) 165 ff.). Für den Patriarchen konnte auch auf Grund dessen kein Zweifel an der Unhaltbarkeit der Meinung der Tropiker aufkommen. Zur Möglichkeit der Einordnung der Tropiker vgl. man: J. A. Möhler, *Athanasius der Große* (²1844) 266 ff.; A. Orbe, *La teologia del Espiritu Santo. Estudios Valentinianos* IV, Analecta Gregoriana 158 (1966) 456 ff.; C. R. B. Shapland, *Athanasius Patriarch of Alexandria, Epistolae ad Serapionem. The Letters of Saint Athanasius concerning the Holy Spirit* (1951) 21 ff.; 27 ff.; 63 ff.; Laminski 30 ff.; P. Meinhold, Pneumatomachoi, *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* 41, 1 (1951) 1099; zum Zusammenhang von Trinitätstheologie und Pneumatologie: Verf., Minima Pneumatologica, *Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* (1972) ...; ähnlich sieht „des Rätsels Lösung" im dogmengeschichtlichen Verdienst Tertullians: C. Andresen, Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personenbegriffes, *ZNW* 52 (1961) 23; mit Bezug auf Sabellius und Tert. *Adversus Prax.*: A. v. Harnack, *DG* II (⁴1909; Nachdruck 1964) 286 f.; G. Kretschmar, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie* (1956) 11 Anm. 3; 126 f.; die Bedeutung der Taufformel besitzt für die Trinitätstheologie entscheidende Bedeutung (Origenes, *De princ.* I, 3): Kretschmar 128; s. dagegen: Laminski 47.

[61] Man vgl. auch: J. Roldanus, *Le Christ et l'homme dans la théologie d'Athanase d'Alexandrie* ... (1968) 224 ff.; Galtier 117 ff.; Lebon 80; Laminski 82; G. W. H. Lampe, *The Seal of the Spirit* (²1967) 197 ff.

[62] Die entscheidende Bedeutung der Trinitätstheologie für die dogmatische Position und elenktische Argumentation des Athanasios tritt bereits in diesem skizzenartigen Exposé zentral heraus: Basis der Beweisführung und Telos der Protreptik ist die Dreieinigkeitslehre, eine Erkenntnis, auf der mit Recht die thèse von Laminski (s. o.) fußt. Wäre doch mit der Aufgabe der Trinität das Christentum grundsätzlich unmöglich; Laminski 39 f.

[63] Shapland 21 ff.; Laminski 30 ff. u. 38 f.; D. Ritschl, *Athanasius. Versuch einer Interpretation*, Theologische Studien 76 (1964) 28 f.; Th. Rüsch, *Die Entstehung der Lehre vom Heiligen Geist*, Studien zur DG und systemat. Theol. 2 (1952) 133 f.; Galtier 117 f.; Lebon 40 ff. u. 80 ff.

[64] Zu MPG 26, 532 A 14 vgl. man: MPG 26, 529 A 10 u. 13.

Marionetten, die seine Absurditäten vertraten, gefunden hatte,[65] war Athanasios zunächst entschlossen, der zeitlichen Umstände wegen zu schweigen.[66] Von dieser Entscheidung rückt er indes aus protreptischen Gründen ab: gilt es doch, den Adressaten durch Ermahnung zu bestärken und die Verstiegenheit der Heterodoxie des Tropizismus abzuwehren.[67] Athanasios beschränkt sich dabei – wie er sagt – auf einiges Wenige,[68] legt es aber Serapion[69] nahe, dem eigenen Verständnis entsprechend – das Erfordernis der Ergänzung und Vervollständigung zu berücksichtigen;[70] allein der Zweck: die Widerlegung der ruchlosen Häresie[71] ist von Belang!

Wie bereits die Argumentationstypen des Eingangs des ersten Serapionsbriefes herausstellen, basiert der athanasianische Beweisgang vornehmlich auf folgenden dogmatischen Konstituentien:[72]

[65] Daß Athanasios keine Verteufelung intendiert hat, sondern aus der Konsequenz seiner durch 1.Joh.2,22–23 fundierten Trinitätstheologie – seinem System und seiner Erkenntnis gemäß – konstatiert, muß man ihm abnehmen; vgl.: Laminski 37 (Ursprung und Ziel der Häresien); s.o. Anm. 37.

[66] MPG 26, 532 B 1 f.

[67] Zum Epitheton (MPG 26, 532 B 3/4) s. o. Anm. 65; über den Namen der Tropiker vgl. man auch: Laminski 32 Anm. 19 u. Anm. 21–22; s.o. Anm. 18.

[68] B.Altaner, *Patrologie* (⁶1960) 242, zweiter Abschnitt.

[69] Laminski 30 ff.; vgl. o. Anm. 20. Die pneumatologische Position des Serapion ist nicht sicher zu lokalisieren. Doch dürfte das Verhältnis des Athanasios zu ihm durch die Lehrautorität des Patriarchen und die Belehrungsbedürftigkeit des Bischofs von Thmuis charakterisiert sein. Anzunehmen, Serapion habe auf Seiten der Tropiker gestanden, dürfte durch die herzliche Verbundenheit, in der Absender und Adressat stehen, ausgeschlossen werden; so daß kaum ein beweiskräftiges Argument für die Vermutung Shaplands, in Serapion gleichsam einen Vertreter des Tropizismus zu sehen, spricht (Shapland 21–27). Daß Serapion in pneumatologicis gewisse Unsicherheiten aufzuweisen hatte, mag als wahrscheinlich gelten (G.Wobbermin, *Altchristl. liturgische Stücke aus der Kirche Aegyptens nebst einem dogmatischen Brief des Bischofs Serapion von Thmuis*, TU 17 (1898) 28 f.), s. a.: Lebon 40 f. und Laminski 33 ff.

[70] Indem Athanasios es Serapion zutraut, nach seinem eigenen (Serapions) Verständnis die weiteren erforderlichen Ergänzungen des Briefs vorzunehmen – dabei ist offensichtlich an die mündliche Suppletierung, nicht aber an die Freiheit der Interpolation im Text gedacht (vielleicht durfte Serapion die von ihm für richtig und notwendig befundenen Ergänzungen, als im Namen des Athanasios geschehen, ausführen) –, beweist er (Athanasios) zugleich, daß schwerlich in der Pneumatologie etwaige Lehrdifferenzen zwischen ihm und dem Bischof von Thmuis bestanden haben können; allenfalls mangelnde Kenntnis in der Kontroverse der Pneumatologie (da unvorhergesehen aufgekommen) und ekklesiologisch-organisatorische Unwissenheit dürfte Serapion anzulasten sein; s.o. Anm. 69.

[71] MPG 26, 532 B 7f. Das Epitheton δυσσεβής bildet darin den Gegensatz zur εὐσεβὴς πίστις in MPG 26, 532 A 6.

[72] Lebon 40; Shapland 32; Galtier 117 ff.; Ritschl 32; Laminski 29 f., 31 f., 38 ff.; Roldanus 225.

(1) Die Unumstößlichkeit der Trinitätstheologie[73] bildet das Fundament für die Bedingung der Möglichkeit des Christentums überhaupt.
(2) Wahre Soteria kann nur auf Grund der Unverletzlichkeit der Dreifaltigkeit erlangt werden.[74]
(3) Für rechte Anbetung ist die Anerkenntnis der Dreieinigkeit erforderlich;[75] anderenfalls liegt Blasphemie oder gar Götzendienst vor.[76]
Diese dogmatisch-trinitätstheologische Basis[77] unerbittlich konsequenten Argumentierens[78] wird freilich nicht ausschließlich theoretisch konstruiert, sondern postulativ und mit apologetisch-polemischem Engagement[79] als die einzig mögliche Grundlage den exegetischen Irrtümern der Tropiker und Arianer entgegengestellt: den „Pneumatomachen" gleichsam oktroyiert. Durch die strikte Konzeption des Trinitätsbegriffs,[80] bei Beeinträchtigung von dessen immanenter Homousie-Vorstellung Athanasios bereits den Tatbestand der „Antilogie" oder letzlich „Blasphemie"[81] gegeben sieht, wird zugleich (als mit ihr unvereinbar) eine Dyas-Auffassung[82] ermöglicht, die konsequent aus der mangelnden Folgerichtigkeit

---

[73] Laminski 42: „Die ganze Trinität ist schaffend und bildend tätig, und in ihr ist die Theologia vollkommen und allein die einzige und wahre Gottesverehrung. Athanasios schließt mit dem Glauben der Christen an die Trinität: ‚Der Glaube der Christen kennt nur eine unveränderliche, vollkommene und immer sich gleichbleibende Trinität und setzt dieser weder ein Mehr hinzu noch nimmt er an, daß sie jemals mangelhaft gewesen sei; beides nämlich ist gottlos. Deshalb erkennt er auch, daß sie sich mit den gewordenen Dingen nicht vermischt habe, und betet die untrennbare Einheit ihrer Gottheit an, an der er festhält'. ..."; man vgl. grundsätzlich: Origenes, *De princ.* I, 3; MPG 26, 532 A, 10–13.

[74] MPG 26, 532 A 7–13.

[75] Laminski 38 f.; s. o. Anm. 73.

[76] Ritschl 32; MPG 26, 532 A 13.

[77] Laminski 181 f.

[78] In dieser Konsequenz, die im Grundtenor eindeutig ist, finden dennoch Wiederholungen, Modifikationen und Ausführlichkeiten Raum.

[79] Bei allem Einsatz für die Sache war sich Athanasios vollauf bewußt, daß seine Elenktik ergänzungsbedürftig sei. Gerade in diesem Vermögen zur Selbstkritik wird sein Bemühen um Objektivität ansichtig; man vgl.: MPG 26, 532 B 4 ff. Im eigentlichen Sinne hat der Patriarch die Korrespondenz mit Serapion als Beitrag verstanden, zu dessen Suppletion er den Bischof von Thmuis auffordert: MPG 26, 532 B 5–7.

[80] R. Seeberg, *Lehrbuch der DG* II ([4]1953) 85 ff. u. 119; zur Christologie des Athanasios in dieser Epoche (nach 360): H. Nordberg, *Athanasius' tractates Contra gentes and De incarnatione. An attempt at redating*, Societas Scientiarum Fennica. Commentationes Humanarum Litterarum 28.3 (1961) 20 ff.; wichtig auch S. 3 ff.; s. a.: H. Nordberg, *Athanasius and the Emperor*; deselbst 30.3 (1963) 53 ff., man vgl. ebenda S. 6 ff.

[81] MPG 26, 532 A 6 u. A 1; A 13.

[82] Seeberg 85; daselbst auch die Stellungnahme zur „Engelpneumatologie" der Tropiker; man vgl.: Laminski 30 ff.

der Pneumatologie des Tropismus hergeleitet werden kann, so daß die Tropiker sich unentrinnbar vor die Alternative der Entscheidung für den Arianismus oder die athanasianische Trinitätstheologie gestellt finden. Gleichzeitig ist mit dieser von Athanasios zuerst gesehenen und aufgeworfenen Polarität die konstitutiv notwendige Bedeutung der Geistlehre für die Dreieinigkeits-Theologie nachgewiesen.[83] Trinitätstheologie überhaupt wird erst durch Pneumatologie möglich.[84]

Diese Erkenntnis – von Athanasios in nuce innerhalb des Präskripts seines ersten Briefs an Serapion gewonnen und zum Programm erhoben – stellt den wichtigsten Beitrag des alexandrinischen Patriarchen zur Trinitätstheologie dar:[85] seine spezifische Leistung für Christlichkeit schlechthin.

*D*354 *Korbach-Waldeck* 1, Arolser Landstraße 33

[83] Seeberg 87 u. Anm. 1; 117 u. Anm. 1; 119 u. Anm. 3.

[84] Man vgl. auch: Verf., Minima Pneumatologica, *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilos.* 14 (1972) 107ff.; zur Genese der Pneumatologie: Harnack, *DG* I 741 ff.; *DG* II 286 ff.; C. Andresen, *ZNW* 52 (1961) 1–39; bes.: 23.

[85] Darüber gedenkt der Verfasser eine detaillierte monographische Untersuchung vorzulegen; grundsätzlich vgl. man: Laminski 30 ff.

Vigiliae Christianae 26 (1972) 200–226; © *North-Holland Publishing Company*

FORMEN DER POLEMIK BEI LUCIFER VON CALARIS

VON

ILONA OPELT

Die junge lateinsprachige Christenheit des Westens hat sich ein Sonderidiom geschaffen, ihre „Gruppensprache", die durch ihren, wenn man so will, „technischen" Wortschatz und in schwächerem Masse durch ihre spezifische Syntax ausgezeichnet ist. Dieses Forschungsergebnis der Philologenschule von Nijmegen hat allgemeine Anerkennung gefunden. Fixiert sind vornehmlich die christlichen Technizismen: also die liturgische Terminologie mit allen ihren Implikationen. Bibelträchtigkeit, Übersetzungslehnwörter (calques sémantiques), Hebraismen und Gräzismen, die oft wiederholte, aber nicht ganz aufrichtige Absage an Klassizität, sind Grundzüge der Gruppensprache, die sich am *sermo piscatorius*, der einfachen Sprache der Apostel, orientieren will.[1]

Zur Ausformung des christlichen Lateins haben natürlich auch sprachpsychologische Komponenten beigetragen. Einige Erscheinungen des Sprachtabus sind bereits registriert.[2] Stärker ausgeprägt ist aber die affektivische Sprachschicht. Die Quellen, aus denen die bisher vollzogene Charakteristik schöpfte: Augustins Judenpredigt, zwei frühchristliche Apologeten, Commodian, das *Peristephanon* des Prudentius, haben die Variationsbreite zwischen der konventionell verfestigten, wie der okkasionellen Polemik, zwischen affektivischer „Langue" und affektivischer „Parole" erkennen lassen.[3]

Im Bereich der innerchristlichen Auseinandersetzung mit der Häresie waren Tertullian und Hieronymus Protagonisten und Kronzeugen.[4] Für

---

[1] Vgl. Chr. Mohrmann, *Études sur le latin des chrétiens* 1 (²Roma 1961) bes. 21–50: Traits caractéristiques.

[2] Mohrman, *Études* 3 (Roma 1965) 267f. 281; Vfrn., Art. Euphemismus, *RAC* 6, 956 mit älterer Literatur (Janssen) zum Tabu der Sexualität; mehr 956–964.

[3] B. Blumenkranz, *Die Judenpredigt Augustins* (Basel 1946); J. Geffcken, *Zwei griechische Apologeten* (Leipzig–Berlin 1907); Vfrn., Schimpfwörter bei Commodian, *Vigiliae Christianae* 24 (1970) 290–299; Der Christenverfolger bei Prudentius, *Philologus* 111 (1967) 245, 3.4. 246, 1.2.

[4] W. Süss, Der heilige Hieronymus und die Formen seiner Polemik, *Giessener Beiträge zur deutschen Philologie* 60 (1938) 212–238; Vfrn., *Hieronymus, Streitschriften* (Heidelberg, Winter, 1972) im Druck; D. S. Wiesen, *St. Jerome as a Satirist* (Ithaca, New York 1964).

die Ketzerbestreitung ist aber zum Beispiel auch der antiarianische Rigorist Lucifer von Calaris höchst aufschlussreich. Wir legen Beobachtungen über sein antihäretisches Vokabular vor; sie sollen sowohl zur Charakteristik des noch nicht völlig ausgeschöpften affektivischen Wortschatzes der lateinischen Sprache überhaupt, als auch zu der des christlichen Sonderidioms beitragen.

Die Streitschriften des christlichen Bischofs sind im Zeitraum von knapp sechs Jahren verfasst: nach seiner Verbannung durch Constantius II auf der Synode von Mailand im Jahre 355 und bis zu seiner Rehabilitation im Jahre 361, d.h. also im Exil zu Germanicia in Commagene.[5] Der zornige Dialog des Bischofs mit dem Kaiser, die Anklage des Arianerfreundes Constantius II vollzieht sich in den Traktaten *De non conveniendo cum haereticis* (hier *non conv.*), *De regibus apostaticis* (*reg. ap.*), *De sancto Athanasio libri duo* (*Ath.*), *De non parcendo in deum delinquentibus* (*non parc.*), *Moriendum esse pro dei filio* (*mor.*).[6]

Lucifer bekämpft den Kaiser und die ganze Gruppe der Arianer. Sein Vokabular kennzeichnen Intensität sowie Monotonie, indem sich gewisse, unerhört scharfe Beschimpfungen wiederholen. Nach seiner Herkunft zeigen sie eine signifikante Verschmelzung biblischer und paganer Elemente, die das folgende Dispositionsschema exemplifizieren soll.

I. Ausführliche Bibelzitate, eingeführt durch *compar* u.ä.
II. Biblische Ausdrücke
    1. Moralische Disqualifizierung
    2. Teufelssöhne

[5] Zur religionspolitischen Situation: E. Stein, *Histoire du Bas Empire*, Édition française de J.R. Palanque (1959) 145f; 152 zur Exilierung des Lucifer; 153f. zur Religionspolitik des Constantius; ferner M. Meslin, *Les Ariens d'Occident 335–430* (Paris 1967) 83,137; Lucifers Haltung wird gestreift 34.37.77; 285 zum Konzil von Mailand; M. Simonetti, Appunti per una storia dello scisma Luciferiano, *Atti del Convegno di Studi religiosi = Pubblicazione della Facoltà di Magistero Cagliari* (Padova 1963) 67–81; P.M. Marcello, *La posizione di Lucifero di Cagliari nelle lotte antiariane del IV secolo* (Nuoro 1940) blieb mir unzugänglich. Lucifers Lebenslauf bequem bei G. Castelli, Lucifero da Cagliari e il suo atteggiamento di fronte alla cultura classica, *Rivista di Studi Classici* 16 (1968) 219f. Den religionspolitischen Rahmen steckt ab H. Berkhof, *Kirche und Kaiser* (Zürich 1947) 147–162.

[6] Text im folgenden nach W. Hartel, CSEL XIV (Wien 1886); mit den Ergänzungen und Verbesserungen der Überlieferung durch S. Pilia, Il valore del Codice Genovefiano 1351 nella tradizione manoscritta delle opere di Lucifero da Cagliari, *Annali delle Facoltà di Lettere, Filosofia e Magistero dell'Università di Cagliari* 28 (1960) 475–498; und F. Flammini, Osservazioni critiche sul De non conveniendo cum haereticis di Lucifero di Cagliari, *Rivista di Cultura Classica e Medioevale* 4 (1962) 304–334. Die besseren Lesarten von G. sind nicht unbedingt Emendationen des Schreibers.

3. Hure und Hurerei. Dieb und Räuber
4. Tiermetaphern: Wolf, Hund, Schlange, Skorpion, Vereinzeltes
5. Andere Metaphern

III. Weiterbildungen biblischer Ausdrücke, Bilder, Gedankenkomplexe
1. Teufelsverfallenheit
2. Heurerei und Ähnliches
3. Vergleich mit den abtrünnigen Königen des Alten Testaments
4. Vergleich mit Herodes und Pharao
5. Vergleich mit Judas
6. Vergleich mit den Juden
7. Tiermetaphern: Wolf, Hund, Schlange usw.

IV. Theologische Anklage der Ketzer
1. *Haereticus*, *Arianus*, *apostata*, *erraticus*, *profanus*, *blasphemus*, *sacrilegus*, *impius*, *infidelis*, *gentilis*, *ethnicus*
2. *Hostis*, *inimicus*, *adversarius*, *contrarius Dei*, *Dei filii*, *Dei religionis*; *negator unici filii Dei* u.ä.
3. *Persecutor servorum Dei*, *catholicae fidei*; *destructor apostolicae fidei* u.ä.
4. *Immundus*, *pestilens*, *anathema*

V. Fortleben paganer Herrscherpolemik
1. *Tyrannus*, *homicida*, *carnifex* und vereinzelte Synonyma. Vorwurf der Ungerechtigkeit
2. *Latrones*, *latronum princeps*, *leno*, *turbidus*
3. *Fera*, *bestia*, *belua*
4. *Pestis*, *lues*, *sentina*, *caenum*
5. Disqualifikation des *animus*, *cor*, *os*, *labia*, *manus*
6. Disqualifikation der Handlungen

VI. Disqualifizierende Adjektive ohne theologische Note
1. *Crudelis*, *immanis*, *impotens* u.ä.
2. *Insanus*, *amens*, *demens*, *vecors*, *excors*, *stultus* u.ä.
3. Ironische Bildungen, nur von Constantius.

VII. Gehäufte Beschimpfungen und paratypische Bildungen

VIII. Anhang: Von Lucifer referierte Gegenvorwürfe des Kaisers

I. Ausführliche Bibelzitate, eingeführt durch *compar* u. ä.

Sie sind ein signifikantes Mittel zitierender Scheltrede, die bisher nur ungenügend beobachtet ist. Ausführlich lässt Lucifer die Bibel sprechen, um seinen Feind anzuklagen; die betreffenden Passagen sind gleichzeitig wichtige Zeugnisse für die Form des Bibeltextes, die der streitbare Bischof

vor sich hatte.[7] Im Unterscheid zu unserem Verfahren bei den anderen Gruppen legen wir hier nicht alles Material vor, sondern begnügen uns mit ein paar Beispielen. Als Einführung des Zitates dient *compar*: ... *si non compar illius inveniaris, quorum in Actibus apostolorum describitur nequitia:*... (Act. 23,10–15; *Ath.* 2,24, p. 191,15–18). Oder, häufiger, *unus ex illis, qui dinoscantur audire: vae vobis* ... (Matth. 23,23–25; *Ath.* 2,21, p. 187, 12–17). Diese Einführungen wiederholen sich.

II. Biblische Ausdrücke

1. *Moralische Disqualifizierung*

Vos Deo odibiles (Röm. 1,28–32; *non conv.* 5, p. 11,23f.); *filii diffidentiae, filii naturaliter irae* (Eph. 2,1–3; *non conv.* 14, p. 31,22); *unus ex illis, qui dinoscantur audire: vae vobis* (Matth. 23,23–25; *Ath.* 2,21, p. 187,12–17); *unus de illis, de quibus per apostolum dicit Dei spiritus, quod enim sint „in vanitate mentis sua insensati, alienati a vita Dei per caecitatem cordis ipsorum"* (Eph. 4,18; *Ath.* 2,31, p. 203,7–9); *filii perditionis et semen inimicum* (Ies. 57,3f.; *Ath.* 1,19, p. 99,16); *Georgius ... filius Heli, filius pestilentiae* (1 Kön. 2,27–34; *Ath.* 1,10, p. 83,13), vgl. *filii pestilentiae persecutores servorum Dei* (*non conv.* 5, p. 13,29), *vos exteri ..., allophili, filii pestilentiae* (*non conv.* 8, p. 16,23f.); *vos haeretici operarii iniquitatis* (Ps. 118,3; *Ath.* 1,31, p. 120,16f.); *operarius dolosus pseudochristianus* (2 Cor. 11,13–15; *non parc.* 27, p. 267,18); *contyrannus tuus Antiochus* (2 Macc. 5,27; *non conv.* 13, p. 27,4); *contyranni tui* (Sap. 6,1–10; *Ath.* 1,32, p. 123,17); *omnium contyrannorum princeps* (*Ath.* 1,33, p. 123,26f.); *te esse durae cervicis* (Ex. 32,9; *non parc.* 20, p. 252,24).

2. *Teufelssöhne*

Tu corde fremens, dentibus stridens adversum nos (Act. 7,51; *non parc.* 11, p. 233,7); *pater vester diabolus; vos Arriani filii eius* (1 Ioh. 3,7; *Ath.* 2,14, p. 173,27).

3. *Hure und Hurerei*

Membrum iam tunc exsectum de corpore beatae ecclesiae, quando Arrianus factus es ex Christiano (Matth. 5,29f.; *non conv.* 9, p. 17,19); *membra ac corpus meretricis*, von den Arianern (2 Cor. 6,15–17; *non conv.* 11, p. 24,13f.).

[7] Zur Form des Bibeltextes vgl. M. Stenzel, Zum Wortschatz der neutestamentlichen Vulgata, *Vigiliae Christianae* 6 (1952) 22; die Fülle der biblischen Zitate aus dem AT und dem NT scheint mit den donatistischen Ausläufern der cyprianischen Bibel übereinzustimmen; vgl. ferner A. Allgeier, Der Text einiger kleiner Propheten bei Lucifer von Calaris, *Miscellanea Miller = Studia Anselmiana* 27/28 (1951) 286–300.

Dieb, Räuber: *tu quem advertamus esse latronem et furem quem praeostendit dominus dicens* (1 Ioh. 10,1; *Ath.* 2,25, p. 193,14–17); vgl. auch unten II 5, V 2.

4. *Tiermetaphern*

Te lupum finxeras ovem (Matth. 7,15f.; *Ath.* 2,5, p. 154,26); *tu tenebra ..., tu lupus* (Matth. 7,15; *Ath.* 2,30, p. 201, 29); *lupus ... ad Dei vastandum gregem veniens* (Ioh. 10,11–13; *non parc.* 11, p. 232,24); *omnium luporum contra Dei gregem rugientium rabiem videam congestam ...; tu mihi unus ex illis lupis videris* (*non parc.* 25, p. 263,23–25);[8] *vos canes, mali operari* (Phil. 3,2; *non conv.* 15, p. 33,10f.); *digne itaque comparatus es cani, qui redierit ad vomitum suum* (Prov. 26,11; *Ath.* 1,29, p. 117,11);[9] *serpentibus et aspidibus comparati*, die Arianer (Ps. 57,5; *Ath.* 1,25, p. 109,19f.); *ex illo genere te esse vipereo* (vgl. *generamina viperarum, serpentes*: Matth. 23,33; *Ath.* 2,22, p. 188,6);[10] *scorpio, scorpius* (vgl. Ez. 3,21: *in medio scorpionum tu habitas*: *non parc.* 9, p. 228,31; 229,5);[11] *magistros tuos dictos vitulos, tauros pingues atque canes advertes* (Ps. 21,13; *non parc.* 33, p. 281,15f.).[12]

5. *Andere Metaphern*

Spelunca latronum:[13] *concilium Arianorum* (Ier. 7,11; *Ath.* 1,36, p. 130, 13; 2,1, p. 147,13); *tu turbo atque procella diabolica*[14] (vgl. Matth. 7, 24–27; *Ath.* 2,6, p. 158,1); *unus ex illis zizaniis destinatis igni* (Matth. 13,

---

[8] Der Wolf im Schafspelz ist kein rabbinisches Bild nach H. L. Strack–P. Billerbeck, *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch* 1 (⁵München 1969) 465; zum Wolf im Sprichwort vgl. A. Otto, *Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer* (München 1890) nr. 979,1: *Quasi lupus esuriens*; vgl. ferner R. Häußler, *Nachträge zu A. Otto ...* (Darmstadt 1968) 178 zu lupus nr. 5: ne lupum ovibus adiungas.

[9] Zu Hundemetaphern, die der Beschimpfung dienen, vgl. Opelt, *Die lateinischen Schimpfwörter* (Heidelberg 1965) [im folgenden, Opelt, *Schw.*] Index 267; Wiesen 175. 206f. 214: unsere Proverbienstelle, von Hieronymus gegen Iovinian gebraucht: 1,40 (PL 23,280AB).

[10] Die Schlangenmetapher verwendet schon Tertullian für einen Häretiker: *Bapt.* 1, p. 201,10: quaedam de Gaiana haeresi vipera.

[11] Scorpio nennt Hieronymus Rufin: *In Micha prol.* 2 (PL 25, 1190).

[12] Hieronymus zieht denselben Vers zur Polemik heran: *In Micha prol.* 2 (PL 25, 1190).

[13] Zu latro in der politischen Polemik, *Schw.* 132f; 161 zur kaiserzeitlichen politischen Polemik; latronum spelunca erscheint in derselben Bedeutung von der Häresie schon bei Cypr. *Epist.* 73,21,1, vgl. G. J. M. Bartelink, Σπήλαιον/spelunca in christlichen Texten als abwertende Bezeichnung eines religiösen Versammlungsortes, *Glotta* 48 (1970) 214; griechische Belege 212f.

[14] Cicero nannte Clodius turbo ac tempestas pacis atque oti (*De domo sua* 53,137); rei publicae turbines waren Piso und Gabinius (*Pro Sestio* 11,25).

40; *Ath.* 2,17, p. 178,9f.); *arbor igni destinata* (Matth. 7,16–21; *Ath.* 2,5, p.155,8), vgl. *esca ignis* (*Ath.* 2,26, p.195,22); *tu et omnes conparticipes tui, quoniam estis amarissimae arbores fructus portantes mortis quippe peccantes in Deum* (Luc. 3,9; *Ath.* 1,25, p. 109,24f.); *tu, cuius sermo „ut cancer" est* (2 Tim. 2,16; *non conv.* 13, p. 28,31f.).

III. Weiterbildungen biblischer Ausdrücke, Bilder, Gedankenkomplexe

1. *Teufelsverfallenheit*

Anknüpfend an 1 Ioh. 3,7 „Teufelssöhne", aber auch in einer schon bestehenden festen antihäretischen Tradition, die die Ketzer mit dem Teufel in Verbindung brachte, hat Lucifer diesen Bildbereich üppig entwickelt. Je nachdem, ob er die passive oder die aktive Seite der Teufelsverfallenheit betont, sind die Arianer und Constantius Teufelssöhne, Teufelsdiener, Wegbereiter des Antichrist, seine Freunde; ja schliesslich wird der Teufel zu ihrer „Wonne". In äusserster Verschärfung schliesslich heissen die Arianer „Antichristen der Gegenwart". In der Gleichsetzung des Teufels und der Hölle mit dem Dunkel, der schwarzen Farbe, gewinnt der Streiter eine andere Variante. Es spielt auch der Bildkomplex der *militia Christi* hinein, indem Constantius in antithetischer Metapher „Heerführer des Teufels" genannt wird. Zur Variatio nützt Lucifer auch die Gleichsetzung des Teufels mit der Paradiesesschlange, kurz, er schöpft alle Möglichkeiten der Teufelssynonymik aus.[15]

Non Dei servi, sed filii diaboli (*Ath.* 1,35, p. 126,5); *de filiis... illius anguis, colubri refugae desertoris* (Gegensatz: *Athanasius est de filiis lucis*: *Ath.* 1,41, p. 139,20f.); *vos serpentini filii Satanae* (*Ath.* 2,9, p. 165,4f.); *te* (Constanti) *de viperae esse progenie* (*Ath.* 2,22, p. 188,31); *tu filius viperae atque serpentis* (*Ath.* 2,32, p. 205,14); *tu qui sis non per carnem tantum illud perficiens serpentis opus, sed per ipsam animam* (*non conv.* 11, p. 25,8f.); *conspicis te imitatorem esse diaboli, in parte illius esse constitutum* (*Ath.* 1,32, p. 121,1f.); *homo excisus cum omnibus comblasphemis tuis e corpore sanctae ecclesiae, iacens in diaboli sentina* (*non conv.* 9, p. 18,23f.); *tu, membrum diaboli* (*Ath.* 2,17, p. 178,26); *unus ex illis antichristis* (*non parc.* 25, p. 263,2).

„Teufelsdiener" kleidet Lucifer in die folgenden Varianten: *servi dia-*

[15] Filii diaboli seit Iren. 4,41,2; zur Teufelssynonymik vgl. Art. Euphemismus, *RAC* 6, 960–962. Berkhof 164 (irrig): bei Lucifer nur „Vorläufer des Antichrist". – Athan. *Hist.Arian.* 74 (PG 25,781C) εἰκὼν Ἀντιχρίστου; 75 (PG 25,784C) ὁμοίωμα τῆς Ἀντιχρίστου κακονοίας.

boli (*non conv.* 4, p. 10,21; 11, p. 25,13); *antichristi servi* (*non conv.* 4, p. 10,28; 11, p. 23,26); *diaboli famuli* (*reg.ap.* 9, p. 58,25); *famuli antichristi* (*Ath.* 1,33, p. 124,24); *minister (Satanae)* (*non parc.* 27, p. 268,19); *minister ‹in›iustitiae* coni. Hartel (*non parc.* 27, p. 268,20); *cliens (diaboli)* (*Ath.* 2,26, p. 195,28); *antichristi mancipium* (*Ath.* 2,16, p. 177,6f.); *mancipium nostri inimici* (*Ath.* 2,19, p. 182,16); *mancipium illius qui sit tamquam leo rugiens adversum nos* (*non parc.* 23, p. 260,28f.); *antichristi umbra* (*non parc.* 22, p. 256,14); *diaboli caput* (*non parc.* 22, p. 256,19); *satelles diaboli* (Gegensatz: *Dei servi*: *non parc.* 15, p. 241,20); *satelles illius (diaboli)*, *satelles illius serpentis qui te ab itinere vertit caelesti* (*mor.* 14, p. 315,16); *tu carnifex diaboli* (*mor.* 13, p. 312,28); *procurator diaboli* (*Ath.* 2,15, p. 174,6); *diaboli satelles* (*Ath.* 2,15, p. 174,16). Schliesslich: *dominator animae tuae diabolus* (*Ath.* 2,9, p. 164,29).

Die aktive Seite der Teufelsgefolgschaft des Kaisers und der Arianer heben die folgenden Beschimpfungen hervor: *praecursor antichristi*, eine Gegenbildung zum *praecursor Christi*, Johannes dem Täufer (*Ath.* 1,27, p. 113,20; 2,8, p. 162,22; 2,11, p. 168,15f.; 2,19, p. 182,18; *non parc.* 6, p. 220,15f.; 11, p. 232,21; 21, p. 256,8; 25, p. 262,28; 30, p. 273,15; *mor.* 1, p. 285,5); *apostata praecursor antichristi* (*Ath.* 2,14, p. 173,11); *antichristus aut certe eius praecursor* (*non parc.* 31, p. 276,11f.); *cognoscimus etenim vos Arrianos esse temporis nostri antichristos* (*Ath.* 1,23, p. 106, 6f.); *antichristi praecursor*, *satelles atque mancipium daemonum* (*non parc.* 25, p. 263,7). Höchste Steigerung: *neque enim quisquam in nequitiis tibi conpar inveniri poterit, nisi solus diabolus, ut te aliquis in illis poenis possit conspici melior* (*reg.ap.* 11, p. 61,18–20).

Dux antichristi (*Ath.* 1,40, p. 138,10) erläutert als Antithese zum Bildkomplex der *militia Christi* der folgende Passus: *Tu Constantius imperator, qui dereliquisti domini castra et transitum fecisti ad diaboli domum* (*non conv.* 10, p. 21,33–35). Die Arianer sind *milites antichristi* (*non conv.* 13, p. 29,15f.); *castra tua dei hostes* (*mor.* 6, p. 298,11), eine Schar, die der Teufel zusammengeführt hat: *caterva commento diaboli quaesita Arrianorum* (*Ath.* 1,27, p. 112,27).

Freundschaft, Verehrung, ja sogar eine Liebesbeziehung zum Teufel werfen die folgenden Ausdrücke vor: *amicus tuus diabolus* (*Ath.* 1,7, p. 76,5); *amicus vester diabolus* (*Ath.* 1,41, p. 140,11); *tu antichristi amicus* (*mor.*11, p. 308,12); *serpens carissimus tuus* (*non parc.* 27, p. 267,16); *amator tuus diabolus* (*non conv.* 10, p. 22,2; *Ath.* 2,30, p. 201,30f.); *amantissimus tibi* (*Ath.* 2,32, p. 204,6); *fidelissimum delicium* (diaboli: *non parc.* 24, p. 261,28); *diaboli cultor* (*non parc.* 21, p. 255,27); *illius*

homo qui deceperit Adam ... et Evam (*Ath.* 2,31, p. 203,32–204,1).

Die Gleichsetzung von Teufel und Hölle mit dem Dunkel als dem Gegensatz des Lichtes Christus verwenden die folgenden Prägungen: *tenebrarum amator, execrator luminis* (*Ath.* 1,37, p. 131,25f.); *amator tenebrarum, quippe tenebra* (*Ath.* 2,23, p. 191,1); *homo tenebrarum* (*Ath.* 2,17, p. 178,2); *tu, tenebra* (*Ath.* 2,13, p. 170,9; 2,30, p. 202,5); *vos tenebrae*, von den Arianern (*Ath.* 2,8, p. 162,21); *tenebrarum filii* (*non conv.* 10, p. 20,7); *tenebrosus* (*Ath.* 2,14, p. 173,17; *non parc.* 15, p. 241,18). Auf diese Bedeutung des Dunkels spielt die Kontrastetymologie des Namens Photinus[16] an: *conscotinus tuus ... Fotinus* (*non parc.* 26, p. 265,9); noch boshafter: *Conscotinus tuus quem verso ordine Sirmienses vocant Photinum* (*non parc.* 18, p. 246,29–31); *iste eius discipulus conscotinus*, nochmals von Photinus (*non parc.* 18, p. 247,9).

Der Bereich des Teufels ist nicht nur das Dunkel, es ist auch der Bereich des Todes. Daraus schöpft Lucifer die Beschimpfung *mortuus*, im Gegensatz zu *vivus*, dem Christen, der auf dem Wege des Glaubens geht. Ausdrücklich heisst es: *(Christiani currentes in via lucis): vos homines iter conficientes in via tenebris errorum repleta* (*non conv.* 13, p. 28, 13–15); ferner: *unus ex illis, quos pulsos esse a Dei regno propter iustorum necem et incredulitatem suam* (*Ath.* 2,20, p. 185,16f.); *mortuus–vivus* (*non conv.* 11. 14, p. 24,10. 31; *Ath.* 2,17, p. 179,21; *non parc.* 15, p. 241, 19).

Nicht weiter systematisieren lassen sich: *vos homines ... extra Dei notitiam ..., adhuc sub diaboli potestate* (*non conv.* 14, p. 31,7–9); ferner: *vos per diaboli venenum ad omnem deducti ebrietatem* (*non conv.* 11, p. 24,8). Die Arianer und der Kaiser sind auch von Dämonen besessen: *daemonum templum* (*Ath.* 2,31, p. 202,29; *non parc.* 33, p. 279,27); *domus* (Plural) *immundi spiritus* (*mor.* 1, p. 283,18); *illi carissimi vestri, immundi scilicet spiritus* (*non conv.* 12, p. 25,23).

2. *Hurerei und Ähnliches*

Dieser Metaphernkomplex ist paulinisch und er hatte in der antihäretischen Polemik einen gewissen Erfolg,[17] der jedoch der Beliebtheit der Teufelsmetapher bei weitem nicht gleichkommt. *Membra ac corpus*

[16] Zu Photinus vgl. Meslin 67. 69. 123,52. 124.

[17] In seinem umfassenden Artikel Dirne, *RAC* 3, 1149–1213, hat H. Herter leider keine Beobachtungen zum metaphorischen Sprachgebrauch von ‚Dirne' vorgelegt; dieser wurzelt jedoch in der prinzipiellen Ablehnung der Prostitution; dazu Herter 1190. Nach *Thes.l.L.* VI, 3, 2506 Z. 43 ist Lucifers Weiterverwendung der paulinischen Prägung der älteste Beleg.

meretricis heissen die Arianern (*non conv.* 11, p. 24,13f.; 12, p. 25,27); Lucifer beruft das *adulterium spirituale* (*non conv.* 2, p. 5,8); zweimal begegnet die Metapher *meretrix spiritalis* (*non conv.* 6, p. 14,20); die Häretiker sind Hurensöhne, *filii meretricis* (*Ath.* 2,18, p. 180,25), *profani ... ex adulterio de meretrice nati* (ebd. Zeile 29); folgerichtig auch *adulteri spiritales* (*non conv.* 6, p. 14,12.19); vgl. *qui haereticus est fornicarius vocatur* (*non conv.* 11, p. 24,21 mit 2 Cor. 6,15–17). Schneidend, zum Kaiser: *qua fronte adhuc es resistens Christianis, nisi illa qua solent et adulterae pudicis* (*Ath.* 1,34, p. 125,16f.).

3. *Vergleich mit den abtrünnigen Königen des Alten Testaments*

Unsere nur lexikalische Aufbereitung des Materials versagt es sich, dieser Verwendung alttestamentlicher Exempla, die Gegenbilder der Heilsgestalten sind, und ihrer Herkunft aus der Predigt nachzugehen. Der Zusammenhang dieser Argumentationsweise mit Testimonienketten liegt auf der Hand, und Lucifer steht mit seiner Schrift in einer lebendigen Tradition, die er weder begründet noch auch unterbricht. Zumal im pelagianischen Streit stand sie noch in voller Blüte. Wir verzichten hier aber bewusst auf die Erörterung auslegungsgeschichtlicher Fragen.[18]

Lucifer hat den Vergleich des Constantius mit Abtrünnigen des Alten Testaments in der Schrift *De regibus apostaticis* breit ausgesponnen, aber er hat auf ihn auch in der letzten Schrift *De non parcendo in Deum delinquentibus*[19] zurückgegriffen und ihn gelegentlich in der Schrift *De sancto Athanasio* neu aufleben lassen. Die sprachliche Ausformung dieses Vergleichs vollzieht sich in adjektivischen Komposita mit *co-*, *con-*, *com-*, einem Typus, für den Lucifer eine besondere Vorliebe hatte[20] und den er um einige Neubildungen bereichert hat; ferner mit *qualis*, *cui es similis* u.Ä.

Hier die Belege: *Rex ille* (Ierobabel) *in vecordia cui dignaris esse similis* (*reg.ap.* 1, p. 36,24); *consacrilegi tui* (Ierobabel und die Israeliten (ebd., p. 38,2); *tu haerens es consacrilegis tuis Arrianis ..., tamen talis esse inveniris qualis fuerit Salomon, posteaquam deum dereliquerit et*

[18] Zu diesem grossen Komplex vgl. zum Beispiel *The Cambridge History of the Bible* 1 (Cambridge 1970) 412–563; Formen der Behandlung des AT z.B. 427 usw.

[19] Nach A. Merk, Lucifer von Calaris und seine Vorlagen in der Schrift Moriendum esse pro Dei filio, *Theologische Quartalschr.* 94 (1912) 1–32 hat Lucifer in dieser Schrift benützt: von Cyprians Schriften die Briefe, *De laude martyrii*, ferner Tertullian; Lactanz, *Institutiones*, und sehr wenig profane Literatur.

[20] Flammini 316,51 hat die Vorliebe für diesen Kompositionstypus bereits vermerkt; ebenso Hartel, Index 355f.; mit consacrilegus vgl. ὁ συνασεβῶν ἐκείνοις Athan. *Hist. Arian.* 2 (PG 25, 696B).

idola fuerit secutus (*reg.ap.* 3, p. 42,5–7); *priores consacrilegi tui* (Hieroboam und sein Volk: *reg.ap.* 5, p. 48,12); *Asab ... cum fuerit ut tu sacrilegus* (*reg.ap.* 6, p. 50,7); *Achab et ceteri coidololatres tui* (*reg.ap.* 7, p. 53,23); *Manasses, cuius tu in crudelitate et sacrilegio non minor es* (*reg.ap.* 8, p. 55,30f.); *alter Manasses* (*reg.ap.* 9, p. 57,16); *Manasses in sacrilegio et in crudelitate tibi comparandus* (*reg.ap.* 10, p. 59,10f.); *Achab tuus coapostata* (*Ath.* 1,16, p. 95,1; vgl. *in omnibus te Achab esse cerno* ebd. p. 94,25); *consacrilegi tui*, die sich gegen König Osias verfehlten (*non parc.* 6, p. 221,19.24); *consacrilegi tui reges* (Achab, Manasses usw.: *non parc.* 7, p. 224,28); *talem te esse qualis ille fuerit Iudaeus pseudopropheta* (scil. Bariesuban: *non parc.* 21, p. 254,16f.); *non te alium esse debes iudicare nisi Bariesuban Iudaeum* (*non parc.* 21, p. 254,23f.); *alter pseudopropheta Bariesuban* (ebd. Zeile 24); *praedecessor tuus Iudaeus pseudopropheta* (*non parc.* 21, p. 254,27).

4. *Vergleich mit Herodes, Pharao, Antiochus und anderen negativen Gestalten der Bibel*

Der Vergleich mit Herodes, Pharao und Antiochus, dem Gegener der Maccabäer, soll die Verfolgung der Orthodoxie durch den Arianer Constantius plastisch vor Augen führen; er ergänzt die unten im Abschnitt IV 2.3 durch Nomina agentis beschriebene kirchenfeindliche Haltung. Lucifer formuliert folgendermassen: *Herodes ille, cui et in carnificinae rabie et in sacrilegio et in regali dignitate esse inveniris collega* (*Ath.* 2,3, p. 151,2–4); *crudelitatem Herodis quam nunc tu dignaris exhibere* (ebd. Zeile 15); *similem te illi* (scil. Herodi) *in omnibus videmus sive in crudelitate sive in sacrilegio* (*Ath.* 2,14, p. 172,8f.); knapp: *Herodes compestilens tuus* (*mor.* 11, p. 308,15f.).[21]

Der Vergleich mit Pharao liegt nur einmal vor: *cum inimicus illius* (Dei) *sis, quomodo fuit et Pharao* (*Ath.* 1,35, p. 127,10).[22]

Gern gebraucht Lucifer hingegen den Vergleich mit dem Verfolger Antiochus. Er heisst wiederholt *contyrannus* des Constantius (*non parc.* 12, p. 233,20; 21, p. 255,26); *coamens* (*non parc.* 22, p. 256,22); *com-*

[21] Bereits auf dem Lotsarkophag von San Sebastiano, der noch vor der Mitte des 4. Jahrhunderts entstand, wurde Herodes dargestellt, wie er den Befehl zum Töten der Kinder gibt, vgl. L. Koetzsche-Breitenbruch, Zur Ikonographie des bethlehemitischen Kindermordes in der frühchristlichen Kunst, *JbAC* 11/12 (1968/69) 104–106.

[22] Zur Bewertung Pharaos bei den Kirchenvätern einige Belege bei A. Hermann, Das steinharte Herz, *JbAC* 4 (1961) 81–84 über die Herzensverhärtung Pharaos; negative Typologie Pharaos vermerkt K. Wessel, Durchzug durch das Rote Meer, *RAC* 4, 378f mit älterer Literatur, vor allem Daniélou.

pestilens (*non parc.* 21, p. 255,12). In dieselbe Gruppe gehören *contyranni*, von den Verfolgern der Apostel Jacobus und Johannes (*mor.* 11, p. 308, 25); *comperditus tuus rex*, der Gegner des Tobias (*non parc.* 8, p. 226,8); *comblasphemi tui*, diejenigen, die den Apostel Stephanus gesteinigt haben (*non parc.* 20, p. 252,12); schliesslich: *eris semper unus ex illis, qui propter nequitias studiorum suorum principibus Sodomorum et populis Gomorrhae comparantur* (*Ath.* 1,39, p. 135,9–11).

5. *Vergleich mit Judas*

Der Vergleich des Constantius mit Judas, dem Verräter des Herrn, geht auf die arianische Christologie. Der Vorwurf wird im Abschnitt IV 2 durch das Nomen agentis *unici filii Dei negator, contrarius Dei filii* prägnant umschrieben. Der Vergleich ist natürlich die höchstmögliche affektivische Verschärfung. Zweimal nennt Lucifer den Kaiser „nur" *Iudae imitator* (*mor.* 11, p. 308,15); *Iudas Scariothae atque Iudaeorum imitator* (*mor.* 2, p. 286,12f.); schärfer ist *traditor* (Christi) wie Iudas (*non parc.* 26, p. 265,15); *in scelere sis eminentior ab Scarioth Iuda* (*non parc.* 26, p. 266,27); *coamens tuus Scarioth Iudas* (*non parc.* 26, p. 265, 4f.); breite rhetorische Antithese: *Quem eramus, Constanti, damnaturi? Illumne* (Athanasium) ... *an te, qui sis negans* (scil. Dei filium), *ut negavit magister tuus Arrius, ut negaverunt Scarioth Iudas et cuncti Iudaei?* (*Ath.* 1,6, p. 73,22f.). Folgerichtig verurteilt Lucifer alle Arianer als: *Superbi et praevaricatores, ... ii qui volueritis cum Iuda Scarioth inveniri quam cum ... sanctis apostolis* (*non conv.* 7, p. 15,4–6).

6. *Vergleich mit den Juden*

Der Vergleich des Constantius und der ganzen Gruppe der Arianer mit den Juden soll wiederum die arianische Christologie mit aller Schärfe treffen;[23] zum Beleg dient die oben angeführte Anklage: *Qui sis negans* (Dei filium) *ut negaverunt ... cuncti Iudaei* (*Ath.* 1,6, p. 73,22). Zur sprachlichen Ausformung des Vergleichs gebraucht Lucifer wie in III 3 gerne adjektivische Komposita mit *co-*, *com-*, *con-*.

Wiederholt leistet die Gleichsetzung der Ausdruck *comblasphemus*, bzw. *comblasphemi tui* (*non conv.* 8, p. 16,29; v.l. von G *con blasphemiis*; *Ath.* 2,18, p. 181,1; 2,20, p. 184,27); *ille populus comblasphemus* (*Ath.* 2,1, p. 146,14). Speziell von den Pharisäern: *comblasphemi tui scribae, Pharisaei* (*non parc.* 17, p. 245,11). Die Gleichsetzung, die diese Komposita leisten, unterstreicht wie schon *comblasphemus* die theologische

[23] Zur vorgeblichen Judenfreundlichkeit der Arianer Meslin 376,106; eine fälschlich erhobene Anklage.

Disqualifizierung, den falschen Glauben: *conperfidus tuus ille populus carnalis* (*non conv.* 8, p. 16,20); *vos... in perfidia manentes Iudaeorum* (*non conv.* 10, p. 22,13); *vos esse illius gentis* (Iudaeorum) *imitatores omnis perfidiae* (ebd. p. 22,15). Andere Gleichsetzungen sind: *coerratici tui Iudaei* (*Ath.* 2,2, p. 149,13); *coapostatae* (*non parc.* 9, p. 227,29); *condesperati tui* (*non parc.* 17, p. 246,25f.); äusserste Verschärfung: *cohomicidae tui*, wegen der Kreuzigung Christi (*Ath.* 2,24, p. 193,2). Speziell: *comperditi tui duces Iudaeorum*: der Hohenpriester usw. (*non parc.* 16, p. 242,22).

Die Nähe des Constantius zu den Juden wegen seiner arianischen Christologie beschreibt Lucifer aktiv mit dem Nomen agentis *imitator Iudaeorum* (*non conv.* 5, p. 13,8; *reg.ap.* 12, p. 63,21f.; *Ath.* 2,20, p. 185, 4; *non parc.* 8, p. 225,7).

Okkasionell ist die Verkleidung desselben Vorwurfes: *Iudaei caecitatis vestrae participes... ac duces vestrae incredulitatis* (*non conv.* 10, p. 20, 18f.), beziehungsweise: *Quis de Sodomorum vite... sic efficit ebrium, ut temet fornicatum sicut sint fornicati Iudaei, non videres?* (*non parc.* 23, p. 260,12–14); *Iudaei tui magistri in perfidia* (*Ath.* 2,32, p. 205,4f.).

7. *Tiermetaphern: Wolf, Hund, Schlange, Tier aus der Apokalypse und okkasionelle Bildungen*

Wolf: *lupus, bestia, canis ac lupus rapax* (*mor.* 5, p. 295,9.10); *vos lupi Arriani rapaces canes rabidi* (*Ath.* 1,34, p. 126,2f.); *lupus, lupi* (*mor.* 11, p. 306,28; *non parc.* 22, p. 257,4; 23, p. 259,20; 29, p. 271,20. 272,17. 18.22.27; *Ath.* 2,30, p. 201,24f.).

Hund: *canis rabidus* (*mor.* 13, p. 311,19f.); *tu per tuam mortuus blasphemiam, canis latrans contra veritatem, vermibus Arrii scatens* (*mor.* 4, p. 293,13f.).

Schlange: eine Lieblingsmetapher des Lucifer, erscheint auch in originellen adjektivischen Bildungen. *Serpens* (*Ath.* 2,8, p. 162,9f.); *serpentes* (*non conv.* 13, p. 28,28); *conserpentes atque coapostatae tui* (*Ath.* 1, 38, p. 133,31–134,1); *conserpentini tui* (*non parc.* 33, p. 280,19); *unus de viperarum progenie* (*Ath.* 2,9, p. 164,25); *conviperini tui* (*non conv.* 12, p. 26,14); *conviperini tui Arriani, nati de inpuderato* (*inviperato* coni. Poncius) *patre vestro diabolo* (*Ath.* 1,43, p. 142,30f.). Vereinzelt: *tu ... alitus serpentis ore Arrii* (*non conv.* 10, p. 20,12).

Gleichsetzung mit dem 4. Tier in der Vision des Daniel: Frage: *cuinam sis similis bestarium?* (*non parc.* 31, p. 275,18); Antwort: *quartae illius bestiae gerere similitudinem* (ebd. Zeile 31).

Okkasionell ist die Wurmmetapher: *Arii vermis* (*mor.* 4, p. 292,10); *vos vermes Arrii...nos servi Christi* (*non conv.* 14, p. 31,4).

IV. Theologische Anklage der Ketzer

1. *Haereticus, Arianus, apostata, erraticus, profanus, blasphemus, sacrilegus, impius, infidelis, gentilis, ethnicus*

Die theologische Anklage der Ketzer hat durchaus ihre juristische Grundlage, da sie die rechtliche Verurteilung ihrer Lehre, die Aberkennung der Orthodoxie bedeutet. Insoweit sind die betreffenden Termini durchaus nicht affektivisch, sondern Termini technici; sie bedeuten die Zuordnung und Verurteilung des Constantius und der übrigen Arianer als Irrlehre, die von den wahren Lehren der Kirche abweicht und die betreffenden daher ausserhalb der Kirche stellt. Diese Bedeutung leuchtet bei *haereticus*, *Arianus*, *apostata* und *erraticus* ohne weiteres ein; *profanus* und *infidelis* haben die Bedeutung „heidnisch", überspitzen also die Beurteilung der Häresie zu ihrer Gleichsetzung mit dem Heidentum; *blasphemus*, *sacrilegus*, *impius* (?) unterstreichen die Verfehlung gegen den wahren Glauben, zu dem die Häresie führt. Unsere Belege sind natürlich auch durch die oben bereits aufgeführten Komposita mit *com-*, *con-*, zu ergänzen.

Die Belege von *haereticus*,[24] *Arianus*, mag man aus dem Index der Hartelschen Ausgabe, p. 341, vergleichen; *apostata* begegnet viermal (*non parc.* 3, p. 215,7; *Ath.* 1,16, p. 94,14; 2,26, p. 195,22; 2,31, p. 202, 27),[25] mit einer Umschreibung als Ausdrucksvariation: *in apostasiam conversus rex* (*Ath.* 1,21, p. 103,31), vgl. *coapostatae tui* (*Ath.* 1,44, p. 145,11).

Den Häretiker als vom wahren Wege des Glaubens Abgeirrten be-

---

[24] Haereticus wurde seit Tertullian *Scorp.* 10, p. 168,9 zur Beschimpfung verwendet; vgl. *Thes.l.L.* VI, 3, 2508 Z. 33–2510 Z. 56 zur Inkriminierung der Häretiker. Hartel p. 341 ist unvollständig; wir ergänzen seine Rubriken durch ein paar Belege, die die Auffassung der Häresie durch Lucifer beleuchten. Leitmotiv (*reg.ap.* 6, p. 51,4f.): Christiani, quibus sunt ita cunctae haereses ut est Baal; Arius heisst wiederholt spöttisch Arrius magister tuus (*non.conv.* 9, p. 18,6; *mor.* 12, p. 311,2); condetestabilis tuus Arrius (*non conv.* 9, p. 17,31); die arianischen Bischöfe sind: pseudoepiscopi (*non conv.* 2, p. 5,20; 3, p. 8,32; 10, p. 20,15; *Ath.* 1,27, p. 113,10f.); höhnisch: unus ex his pseudoprophetis (*non parc.* 24, p. 260,20). Haereticus als Schimpfwort z.B.: *Ath.* 1,7,p.77,10; *non parc.* 13, p. 236,30f.; cohaereticus: *Ath.* 1,9, p. 80,5; *reg.ap.* 7, p. 54, 1; umschrieben: non sis apostolicam tenens fidem, sed Arrii perfidiam: *Ath.*1, 22, p. 105,14.

[25] Apostata belegt seit Tert. *Pudic.* 9; im *Thes.l.L.* II 252 Z. 58–82 ist der affektivische Gebrauch jedoch nicht herauspräpariert.

zeichnet *erraticus*[26] (*non parc.* 8, p. 225,28; von der ganzen Gruppe: *non conv.* 11, p. 24,7). Als Synonym gebraucht Lucifer das Partizip *errantes* im Plural von der Gesamtgruppe (*non conv.* 15, p. 32,22); ferner *totius erroris fons* (*mor.* 2, p. 287,6).

Die Anklage der Irrlehre verschärft zich zu der des Heidentums in den Ausdrücken *idololatra*, Götzendiener, von Constantius (*reg.ap.* 9, p. 57,30), *idololatriae Arrianae haeresis auctor* (*non parc.* 6, p. 220,13f.), *Arrianae idololatriae mancipatus* (*mor.* 11, p. 389,1f.; *non parc.* 1, p. 210, 2), *profane*,[27] ebenfalls „Heide", von Constantius (*mor.* 3, p. 290,23), *alienigenae*,[28] ein Ausdruck der Bibel, Gegensatz *Dei domestici* (*non conv.* 8, p. 16,19; *Ath.* 1,12, p. 87,8), *homo nesciens Deum* (*Ath.* 1,24, p. 107,33).

Blasphemus, *blasphemi*, *sacrilegus*, *sacrilegi* kennzeichnen die Häresie als Verfehlung. Da bei Hartel im Index die vollständigen Belege fehlen, mögen hier die Stellen folgen. *Blasphemus*, *blasphemi*: *non conv.* 11, p. 23, 15f.; 4, p. 10,20; *reg.ap.* 3, p. 42,14; *non parc.* 20, p. 252,6f.; *negatores vos blasphemi*: *non conv.* 15, p. 33,10f.; *Arriani conblasphemi tui*: *mor.* 10, p. 304,3. *Sacrilegus*, *sacrilegi*: *non conv.* 5, p. 12,22; 10, p. 23,5; *reg.ap.* 1, p. 37,27; *non parc.* 2, p. 212,4; 4, p. 215,25; 7, p. 224,25; *mor.* 15, p. 316,30; *homicida et sacrilegus*: *Ath.* 2,22, p. 189,21; *tu sceleratus, facinorosus atque sacrilegus*: *Ath.* 2,15, p. 175,26; *tu atque omnes consacrilegi tui*: *Ath.* 2,17, p. 178,28; *tu cum sacrilegae audaciae tuae satellitibus atque sacrilegii tui conparticipibus*: *mor.* 10, p. 304,28; vereinzelt: *tu princeps in sacrilegio Arrianorum*: *non conv.* 5, p. 11,21.

Problematischer ist die Bedeutung von *infidelis*, im Gegensatz zu den *fideles* (*non conv.* 13, p. 28,13);[29] sicherlich bezeichnet es die Häresie im Gegensatz zur Orthodoxie; aber es ist fraglich, ob *infideles* hier nur Irrgläubige oder gar „Ungläubige", „Heiden", bedeuten soll. Ähnlich liegt der Fall bei *impius*,[30] von Constantius; es soll den Verfolger der Kirche treffen, hätte also dieselbe Bedeutung wie *persecutor servorum Dei*; hinzu käme aber die Qualifikation als Delikt; dies würde *impius* in die Nähe von *sacrilegus*, *blasphemus* rücken; es ist jedoch auch die Nähe zu *infidelis*, im Sinne „Heide", zu erwägen. Die erste Bedeutung legt *Ath.* 1,

---

[26] Erraticus erscheint seit Optat. 2,4, p. 38,2 als Bezeichnung der Häretiker, vgl. *Thes.l.L.* V,2, 806 Z. 19–23.

[27] Vgl. zum ganzen Wortfeld I. Opelt, Griechische und lateinische Bezeichnungen der Nichtchristen, *Vigiliae Christianae* 19 (1965) 1–22.

[28] Ebd.

[29] Ebd. 19 mit Schmeck, *Vigiliae Christianae* 5 (1951) 129–142.

[30] Zu impius ebenda 19f.

26, p. 112,19 nahe: *hortamur te inimicum sospitatis nostrae ex impio pium fieri, salvum ex aegro, vivum ex mortuo, religiosum ex sacrilego.* Die zweite Bedeutung kann im anderen Beleg die des „Verfolgers" unterstützen: *Ath.* 1,25, p. 110,4: *impius esse sacris describeris litteris, impius utique, quia non solum ipse deserueris Deum, sed et colentes illum tam infeste persequaris*; vgl. *Ath.* 1,31, p. 120,3f.; 1,42, p. 141,13; *gentilis* (*Ath.* 2,31, p. 203,1); *Iudaeus aut ethnicus* (*Ath.* 2,31, p. 202,31).

2. *Hostis, inimicus, adversarius, contrarius Dei, Dei filii, Dei religionis; negator unici filii Dei*

Die Synonyma, die Constantius und die Arianer Feinde Gottes nennen, sind reich entwickelt. Sie zielen einmal hin auf die arianische Christologie, ferner aber auf die konkreten Verfolgungsmassnahmen gegen die Orthodoxie. Die Belege: *hostes Dei*[31] (*non conv.* 4, p. 11,5; mor. 10, p. 305, 7); *unici filii Dei hostes* (*non conv.* 14, p. 31,1; *Ath.* 2,17, p. 179,20f.); *hostis Dei domus* (*non parc.* 11, p. 232,5); *hostis Dei religionis* (*non parc.* 29, p. 271,19). *Inimicus Dei* wird wiederholt von Constantius gebraucht (*non conv.* 16, p. 20,17; *Ath.* 1,24, p. 108,21; 1,39, p. 135,29; *non parc.* 2, p. 211,10; 6, p. 221,27); einmal von Georgius, dem von Constantius ordinierten Nachfolger des Athanasius (*Ath.* 1,9, p. 80,31); nur einmal im Plural von den arianischen Anhängern des Constantius (*Ath.* 1,20, p. 102,12). Eine Variante ist *inimicus divinae religionis* (*mor.* 1, p. 285, 4), *vos* (Gruppe der Arianer), *Dei religionis inimici* (*Ath.* 1,5, p. 72,28); *inimicus crucis Christi* (*Ath.* 2,29, p. 200,1). *Adversarius Dei* erscheint von der ganzen Gruppe (*Ath.* 1,37, p. 131,15) und von Constantius: *haereticus Dei adversarius* (*non conv.* 4, p. 9,31); die Variante *religionis Dei adversarius* erscheint von Constantius (*mor.* 9, p. 303,22) und von der ganzen Gruppe (*non conv.* 15, p. 32,14); nur von Constantius erscheint das Synonym *contrarius nomini Domini* (*non parc.* 21, p. 254,7).

Negator unici filii Dei und seltener *negatores unici filii Dei* trifft die arianische Christologie; sie wird kurz charakterisiert durch den Passus: *Cum te inveniamus dicere patrem non esse verum patrem, sed appellari patrem, cum dicas non illum verum habere filium, sed factum esse ex nihilo, sanctum paracletum spiritum cum dicas totidem constare ex nihilo*

[31] Hostes Dei ist seit Tertullian *Apol.* 48,15 belegt; *Thes.l.L.* VII 1, 1629 Z. 39–51; inimicus Dei scheint, da ein Beleg im Thesaurusartikel inimicus fehlt, eine Prägung des Lucifer zu sein; im Thesaurusartikel adversarius I 846 Z. 21–55 sind christliche Verwendungen von adversarius, insbesondere als Teufelsnamen verzeichnet; aber die Junktur adversarius Dei fehlt.

(*non conv.* 9, p. 19,18).[32] Da Hartel im Index die Belege für diesen häufigen und zentralen Vorwurf nicht verzeichnet hat, möge hier die Belegsammlung folgen: *non conv.* 5, p. 12,10f.; 2, p. 4,22; 3, p. 8,29; 7, p. 15, 14; 13,p. 2 8,26; *Ath.* 1,23, p. 106,8; 1,29, p. 116,5; 1,32, p. 123,20; *non parc.* 4, p. 217,19; 11, p. 232,23; 33, p. 280,22; *mor.* 1, p. 285,14.

3. *Persecutor servorum Dei, catholicae fidei; destructor apostolicae fidei und Ähnliches*

Diese Gruppe beschreibt mit Nomina agentis, einem Bildungstypus, der Lucifer wie den meisten spätantiken Autoren lieb war,[33] Constantius und die Arianer als Verfolger der Orthodoxie. Diese anklagenden Täterbezeichnungen ergänzen die schärferen affektivischen der fortlebenden paganen Polemik wie V.1 *homicida, carnifex*; V.2 *fera, bestia, belua.*

Persecutor Dei, sacrae legis Dei, Dei domus, Dei religionis erscheinen häufiger im Singular (von Constantius) als im Plural. Hier die bei Hartel im Index fehlende Stellensammlung: *non conv.* 4, p. 10,17; ebenda: *destructor domus eius, catholicae fidei persecutor*; *mor.* 10, p. 314,19: *iniustissimus persecutor noster*; *persecutor religionis*: *Ath.* 1,12, p. 87,9; 1,27, p. 113,22; *non parc.* 28, p. 270,5; *sacrae legis Dei*: *non parc.* 23, p. 258,30; *persecutor ecclesiae*: *Ath.* 1,30, p. 119,4f.; *populi Dei persecutores*: *Ath.* 1,34, p. 125,25; *persecutor Dei domus*: *Ath.* 1,3, p. 70,21; *mor.* 10, p. 303,31; *persecutor iniuriosus et blasphemus*: *Ath.* 2,34, p. 208, 12; *negatores unici filii Dei, eius divinae maiestatis dicatorum persecutores*: *Ath.* 1,23, p. 106,25. Das Synonym *destructor religionis* begegnet: *Ath.* 1,11, p. 85,21; 1,24, p. 109,1f.; *non parc.* 4, p. 217,19f.; 31, p. 275,27f.; *destructor Dei domus*: *non conv.* 7, p. 15,19; *Dei religionis destructor*: *Ath.* 2,11, p. 167,9; *destructor catholicae fidei*: *Ath.* 1,31, p. 120,13.

Vereinzelte Bildungen sind: *interfector servorum Dei* (*non parc.* 4, p. 217,18); *desertor militiae* (scil. Christi) *atque expugnator veritatis* (*mor.* 14, p. 314,29); *Dei mandatorum destructor, ipsius desertor* (*Ath.* 1,22, p. 104,14-16); aus einer Bibelttelle (Ier. 10,25) weiterentwickelt ist die Prägung *exterminator pascuae dominici gregis* (*Ath.* 2,3, p. 150,19); *princeps huius pascuae* (d.h. der Kirche) *exterminator* (*Ath.* 2,3, p. 149,30).

---

[32] Zur Christologie des Lucifer vgl. C. Zedda, La dottrina trinitaria di Lucifero di Cagliari, *Divus Thomas* 52 (1949) 276–329. – Vgl. Χριστόμαχοι bei Athan. *Hist. Arian.* 77 (PG 25,785D).

[33] Zu Nomina agentis vgl. Mohrmann 1, 59; sie sind beobachtet seit H. Goelzer. *Étude lexicographique et grammaticale sur la latinité de saint Jérôme* (Paris 1884). Persecutor ist seit Lactanz' Schrift *De mortibus persecutorum* eingebürgert; magere Belege bietet Forcellini 3,673.

Den Ausbau der Häresie wirft vor: *tu negator aeternae maiestatis unici filii Dei, aedificator falsae religionis atque institutor* (*Ath.* 1,31, p. 120, 5f.); zuvor: *tu negator patris, negator unici filii eius, negator spiritus sancti paracliti, Arrianae haeresis fundator, destructor apostolicae fidei* (ebd. p. 119,20–22); *Arrii blasphemiae fundator* (*non conv.* 9, p. 19,29); *defensor haeresis Arrianae* (*Ath.* 2,3, p. 150,9).

4. *Immundus, pestilens, anathema (substantiviert)*

Die letzte Gruppe bezeichnet die Auswirkung der Häresie auf den Seelenstatus des Häretikers; sie entwickelt eine Konzeption der Häresie als Befleckung, Krankheit, Aussatz weiter.[34] Aus der *elefantia*, der Lepra, des Königs Ozias entwickelt Lucifer das Bild: *Arriana haeresis, elefantia vestra, interna illa omnia maculet* (*reg.ap.* 7, p. 55,19f.). Folgerichtig heissen die wie Constantius mit dieser Häresie Befleckten: *compestilentes tui* (*mor.* 1, p. 284,24; *non parc.* 33, p. 281,18); vgl. *morbidus pestifer Arrianus* (*non parc.* 6, p. 220,28f.). Synonym ist *coinmundi tui* (*non parc.* 7, p. 221,31); *inmundus per haeresim tuam effectus* (*non conv.* 13, p. 28, 23f.). Die im Fortleben der paganen Herrscherpolemik verzeichneten sicher ciceronischen Ausdrücke *pestis, lues*, lassen sich mit diesem Begriff gut verschmelzen.

Das eschatologische Schicksal der Häretiker trifft der Ausdruck *conperditus* (Arrius), *conperditi tui pseudopresbyteri* (*non parc.* 31, p. 276,19; *Ath.* 2,9, p. 163,30); aber auch hier kann ein beliebter ciceronischer Ausdruck der politischen Polemik ins christliche Sprachgefüge verschmolzen sein: der häufige Ausdruck *perditus*.[35]

Anathema, also Verfluchter, schimpft Lucifer zweimal den Kaiser (*non parc.* 3, p. 215,10; 33, p. 280,7f.);[36] keiner Erläuterung bedarf: *Ostensum est, quam sitis ingrati Deo vos*, Gott verhasst (*reg.ap.* 4, p. 43,31).

V. Fortleben paganer Herrscherpolemik

Der Nachweis des Fortlebens der paganen Herrscherpolemik in der Sprache des Lucifer von Calaris steht im Widerspruch zu der bisher behaupteten Antiklassizität des Bischofs. Wohl hatte man eine mehr als auffällige Reminiszenz an die Catilinarische Rede beobachtet, die be-

[34] Zur Häresie als Krankheit usw. vgl. *Thes.l.L.* VI, 3, 2505 Z. 81–2506 Z. 54.

[35] Perditus von Cicero gebraucht: *Verr.* 3,26,65; *Cat.* 1,6,13; 2,5,11 usw. *Schw.* 162. Mit pseudopresbyteri vgl. οἱ παρ' αὐτοῖς κατάσκοποι, οὐ γὰρ ἐπίσκοποι Athan. *Hist. Arian.* 3 (PG 25, 697C).

[36] Im *Thes.l.L.* II 20, Z. 42 ist der Beschimpfungscharakter unseres Beleges verkannt; er wäre besser Z. 45ff eingeordnet: personae vel res excommunicatae.

rühmte Umkehrung des *quousque tandem* usw. (*mor.* 12, p. 310,11), aber im Ganzen war man noch nicht weiter gekommen. Flüchtige Ansätze von Castelli[37] insistierten zwar auf der klassischen Ausformung gerade dieses Passus, aber die Analyse unterblieb. Im folgenden können wir anhand des Weiterlebens der von Cicero geprägten Formen der politischen Polemik eine, wie es uns scheinen will, signifikante Treue gegenüber der Tradition gerade bei unserem Rigoristen erkennen.

1. *Tyrannus, homicida, carnifex und Synonyma; Vorwurf der Ungerechtigkeit*

Tyrannus schleudert Lucifer gegen Constantius, der Plural bezeichnet die ganze Gruppe; denselben Vorwurf kleidet der Polemiker auch in die beliebte Form des Kompositums *contyranni, contyrannus tuus*, womit der Herrscher und eine ganze z.B. in der Bibel beschriebene Gruppe auf dieselbe Stufe gestellt werden. Dass in dem Ausdruck *tyrannus* alle paganen Implikationen mit denen des in der Bibel ebenfalls als *tyrannus* bezeichneten Antiochus, des Judenverfolgers, zusammenfallen, sei einleitend vermerkt. Steigernd: *te neque crudelior neque detestabilior neque in blasphemiis maior unquam quisquam eorum regum qui tyranni sunt nuncupati fuisse reperiatur* (*mor.* 12, p. 310,23–25); *tyrannus* (*non parc.* 21, p. 255,17), *tyrannorum omnium tyrannus* (*mor.* 3, p. 289,28f.); *tu nostri temporis tyrannus* (*non parc.* 23, p. 259,23).[38]

Von den Arianern als Christenverfolgern: diese Bedeutung beleuchtet gut die Gruppe: *vos tyranni persecutores Dei religionis bestiae* (*non parc.* 31, p. 275,25); Parallelen: *non parc.* 8, p. 226,6; *Ath.* 1,34, p. 125,21; *mor.* 3, p. 289,11.

Contyranni, eschatologische Unterweltsbüsser, die Constantius' Schicksal teilen (Sap. 6,1–10; *Ath.* 1, 32, p. 123,17); ferner Hinweis auf Zacharias 1,14: *cum ... invenias apud Zachariam te atque contyrannos tuos esse descriptos* (*Ath.* 1,37, p. 131,18f.); steigernd: *omnium contyrannorum princeps* (*Ath.* 1,33, p. 123,26f.). Parallelen: *non parc.* 23, p. 260,1; 33, p. 281,29. 283,14).

---

[37] G. Castelli 221.222 liefert eine äusserst flüchtige Analyse von *mor.* 11; Lucifer stünde im Gefolge des Tatian oder des Hermias, folge aber gerade in diesem Passus den *optimi scriptores*. M. Stenzel charakterisiert die Sprache des Lucifer als „Schmähstil, in ihrem Inhalt recht derb und in ihrer Diktion vulgär": *Vigiliae Christianae* 6 (1952) 22. A. Merk, 10 verzeichnet immerhin einige profane Reminiszenzen: Vergil!

[38] Tyrannus in der politischen Polemik: *Schw.* 130; 166 kaiserzeitliche Belege; vgl. ferner Vfrn., Der Christenverfolger bei Prudentius, *Philologus* 111 (1967) 253–257 als Beschimpfung des Verfolgers.

Häufig ist der Vorwurf *homicida*; mit *sacrilegus* verbunden: *Ath.* 1,14, p. 90,4f.; 1,29, p. 116,1; 1,39, p. 135,4; 2,30, p. 201,21f.; *reg.ap.* 11, p. 63,13; *homicida, sacrilegus, destructor Dei religionis* (*non parc.* 21, p. 255,7); *blaspheme homicida* (*non parc.* 33, p. 279,22); ohne Attribute und Synonyme: *Ath.* 1,7, p. 78,1; 2,14, p. 173,24; *non parc.* 4, p. 216,29; *Dei servorum homicida atque blasphemus* (*Ath.* 2,32, p. 205,15).[39]

Das Synonym *carnifex*[40] erscheint etwas weniger häufig: *Ath.* 1,16, p. 94,14f. (Gegensatz David); *non parc.* 4, p. 217,19; 23, p. 259,15; *mor.* 10, p. 304,7; man beachte: *corpus carnifex* von Constantius (*reg.ap.* 6, p. 50,6); *concarnifices tui* (*Ath.* 1,41, p. 140,11).

An diese die antike Herrscherpolemik fortsetzenden Bezeichnungen schliessen sich Synonyme an, die aber spätantike Prägungen sind: Nomina agentis: *fusor sanguinis* (*Ath.* 1,42, p. 141,13f.); *innocentium interemptor* (*mor.* 5, p. 295,15f.); *vorator innocentium* (*mor.* 6, p. 298,26f.); *iniustus iudex cultorum Dei interfector* (*Ath.* 1,16, p. 94,9f.); *tortor* (*mor.* 8, p. 301,5); *punitor* (*mor.* 2, p. 287,26); *falsorum criminum concinnator pariter et amator* (*Ath.* 2,1, p. 147,20); *iniquitatis amator* (*Ath.* 1,38, p. 133,22f.); *iniustitiae amator et perpetrator* (*Ath.* 1,38, p. 133,25f.); *iniustitiae cultor, iustitiae persecutor* (*Ath.* 2,11, p. 168,2f.); *blasphemiae et iniustitiae ac totius crudelitatis doctor* (*mor.* 6, p. 298,13f.);[41] *homo totius iniustitiae* (*mor.* 12, p. 310,16); *omnium iniquitatem operantium fomes* (*non conv.* 7, p. 15,19); konsequenterweise wird der Vorwurf der Ungerechtigkeit auch auf die Anhänger des Constantius ausgedehnt: *conscelerati tui, totius iniquitatis fontes* (*Ath.* 1,35, p. 126,13f.); *servi iniustitiae tuae ac ministri, hoc est concarnifices* (*mor.* 5, p. 295,25f.); eine blassere Variante des Vorwurfs der Ungerechtigkeit: *falsi criminis portitor* (*Ath.* 2,7, p. 159,17); *veritatis interpolator* (*mor.* 1, p. 284,3f.); *inventor omnis malitiae* (*non parc.* 23, p. 259,25); *fons malorum* (*Ath.* 2,4, p. 154,7).

2. *Latrones, latronum princeps, leno, turbidus*

Die ganze Gruppe sind Prägungen Ciceros, die Lucifer zu neuem Leben erweckt, wie *leno*, oder aber die sich in der politischen Polemik geradezu als feststehende Termini eingebürgert hatten. Die Arianer als

[39] Homicida erscheint als Beschimpfung bei Liv. 45,5,4.

[40] Cicerobelege für den politischen Gebrauch von carnifex in *Schw.* 132; *SHA Commod.Ant.* 18,4 von Commodus; *Paneg.* 12,42,3 von Maximus.

[41] Fusor sanguinis scheint, dem *Thes.l.L.* s.v. zufolge, eine Prägung des Lucifer zu sein; interemptor hingegen ist seit Velleius gebräuchlich; interfector senatus et populi wird Caracalla geschmäht: *SHA Opil.Macr.* 2,4.

Gruppe heissen einmal *latrones*,[42] also Banditen (*Ath.* 2,1, p. 147,10), und Constantius konsequenterweise *manceps latronum* (*Ath.* 2,1, p. 147, 11). Durch diesen Ausdruck will Lucifer den häretischen Kaiser und die Häretiker als ausserhalb der Kirche stehend defigieren; d.h. die pagan staatsrechtliche definierte Illegalität wird hier kirchenrechtlich umgedeutet.

Leno hatte Cicero einen Catilinarier beschimpft; Lucifer wendet den groben Ausdruck auf den Kaiser in der unnachahmlichen Wendung *leno haeresis Arrianae*, d.h. durch kupplerische Machenschaften der als Hure beschimpften Häresie Vorschub leistend (*Ath.* 2,7, p. 161,24).[43]

Clodius war für Cicero ein „Sturm", *procella*;[44] Lucifer greift auch diese Prägung auf, aber sie ist bei ihm zusätzlich aus dem Bibeltext entwickelt, aus Matth. 7,24–27, der die Gefahren aufzählt, denen jemand ausgesetzt ist, der sein Haus auf Sand baut: *turbo atque procella diabolica* (*Ath.* 2,6, p. 158,1); ähnlich das Adjektiv *turbidus* (*non parc.* 21, p. 256,2) vom kirchenfeindlichen Treiben des Constantius, während Cicero das staatsfeindliche Agieren des Tribunen treffen wollte; vereinzelt: *inanis aurula* (*mor.* 4, p. 291,18).

3. *Fera, bestia, belua*

Diese ciceronischen Prägungen trafen das Wüten der politischen Gegner gegen den Staat; im Fall des Antonius natürlich auch seine Mordlust. Lucifer trifft damit mit der charakteristischen christlichen Adaptation das Wüten gegen die Orthodoxie, die Verfolgung der Kirche. Das erläutert etwa der folgende Beleg: *Cum te contra caterva malignorum circumsepserit Arrianorum et esse cernamus misericordiae punitorem, veritatis execratorem, quid aliud te esse iudicabimus nisi feram ac beluam? Excitaris in nos, ut leo rugiens... et arbitraris non te esse immanem feram ac beluam saevissimam* (*Ath.* 1,27, p. 114,3–6). In den Schriften *Pro Athanasio* und *Moriendum esse pro Dei filio* kehrt der Ausdruck *fera* häufiger wieder (*Ath.* 1,17, p. 88,8; 1,27, p. 113,15f. 28–30); man vgl. die soeben zitierte lange Ausführung *Ath.* 1,27, p. 114,3–6. *Ut fera immanis ac belua coepisti nos velle cum Athanasio punire* (*Ath.* 1,27, p. 113,15f.); *tu saevissima fera immanisque belua* (*mor.* 6, p. 297,21); *tu qui et feris saevissimis videaris ferocior et beluis omnibus immanior* (*Ath.* 2,18, p. 181,29f.); *immanis fera* (*mor.* 9, p. 302,21); *fera bestia ac immanis belua* (*non parc.* 31, p. 275,29).

---

[42] Zu latro vgl. nochmals *Schw.* 274 Index.

[43] Leno Lentuli schalt Cicero einen Catilinarischen Agenten (*Cat.* 4,3,17).

[44] Procella patriae hiess Clodius (*De domo sua* 53,137).

Das Synonym *bestia* ist etwas weniger häufig (*non parc.* 31, p. 275,29. 276,16. 20; *mor.* 5, p. 295,14). Von den Arianern *Ath.* 1,18, p. 98,5 (‹*cer*›*vicem Dei*; *necem* G); *belua* ausser im Doppelausdruck *fera ac belua* noch: *Ath.* 2,13, p. 169,26f.; *mor.* 3, p. 290,28.[45]

4. *Pestis, lues, sentina, caenum, okkasionelle Synonyme oder Verwandtes*

Pestis, lues, sentina, caenum sind von Cicero in die politische Polemik eingeführt worden; sie eigneten sich für die christliche Adaptation, da die Häresie schon von alters als Krankheit bezeichnet wurde, auch als Gift usw.

Pestis ac lues nennt Lucifer einmal die Arianer (*non conv.* 5, p. 11,25); den arianischen Glauben nennt er, in Fortführung der alten christlichen Gleichsetzung *pestis tua Arriana* (*non conv.* 9, p. 18,5).[46] Aus biblischer Sprache schöpft das Synonym *cancer* (*non conv.* 9, p. 18,1) und grob: *fetor*[47] *cancerationis tuae* (ebd. p. 18,3). Ähnlich *morbo plenus* (*non parc.* 27, p. 267,6); *temerarius ac pestilens Arrianus* (*Ath.* 2,8, p. 162,2).

Sentina[48] zielte auf Piso und gehört in den weiteren Umkreis der Schmutzmetapher, die bei Lucifer jedoch fast fehlt. Zweimal belebt Lucifer den ciceronischen Terminus zu neuem Sinn: *sentina Arriani dogmatis* (*Ath.* 1,43, p. 143,21; 2,11, p. 167,2); vereinzelt: *monumentum omnibus immunditiis plenum* (*Ath.* 2,11, p. 168,10); *caenum omnium cloacarum* (*Ath.* 2,26, p. 195,31).[49]

5. *Disqualifikation des animus, cor, os, labia, manus*

Wiederum bei Cicero, allerdings zunächst vornehmlich als Mittel, den Gegner im Rechtsstreit zu treffen, war die Ausdehnung der Disqualifikation auf seiner Körper, auf einzelne seiner Körperteile.[50] Lucifer greift dieses Verfahren auf; dabei lässt er teils ciceronische Prägungen wie *gladiatorius animus* (*mor.* 8, p. 300,12)[51] neu aufleben, teils koppelt er

[45] Zu fera, bestia, belua vgl. *Schw.* 143; im Unterschied zu Lucifer bevorzugte Cicero belua. Vgl. μέγα τι θηρίον ... ἡ αἵρεσις αὕτη Athan. *Hist.Arian.* 3 (PG 25,697 B).

[46] Zu pestis, lues, vgl. *Schw.* 137f mit Cicerobelegen.

[47] *Thes.l.L* VI, 1, 1010, Z. 16–73 wird der übertragene Gebrauch von foetor für die Häresie bei Hieronymus und PseudoProsper registriert; vgl. ferner Wiesen 233 mit *C. Ruf.* (Pl 23, 510C).

[48] Sentina rei publicae begegnet bei Cicero *Cat.* 1,5,12; sentina urbis in *Cat.* 2,4,7.

[49] Caenum hiess schon Piso (Cic. *In Pis.* 26,62); andere Belege *Schw.* 267. Vgl. μεστοὶ ῥύπου Athan. *Hist.Arian.* 5 (PG 25,697C).

[50] Zur Verunglimpfung von Körperteilen vgl. Cic. *Phil.* 11,3,7 vox impura, os infame; gehäuft tritt diese deskriptive Verunglimpfung auf in PsSall. *In Cic.* 3,10; *Schw.* 239,6 Beschimpfung von Körperteilen, der Hand, usw. im Selbstgespräch.

[51] Gladiator, eine Prägung Ciceros; vgl. *Schw.* 136; *SHA Commod.Ant.* 18,3. 5. 12

die bereits besprochenen theologisch disqualifizierenden Adjektive mit *animus*, *mens* usw.

Wir haben beobachtet: *tuus ferinus animus* (*mor.* 3, p. 290,11); *stultitia saginatus inmundissimus animus tuus* (*non parc.* 31, p. 276,25); *animus ille tuus cruore Christianorum madidatus* (*non parc.* 13, p. 236,15f.); *mens tua sacrilega* (*Ath.* 2,22, p. 188,24); *crudelis atque sacrilega mens tua* (*mor.* 1, p. 285,21f.); *dura mens tua et obstinata pectoris feritas* (*mor.* 3, p. 290,24f.); *venenis Arrii sauciata mens tua* (*non parc.* 14, p. 239,1); ironisch: *prudens mens tua* (*non parc.* 11, p. 231,26); *nefandum tuum caput* (*mor.* 13, p. 312,18f.); *cor illud tuum amarissimum* (*mor.* 4, p. 293, 2f.); *morsibus serpentis concisum cor tuum* (*non parc.* 14, p. 239,3);[52] *viperea corda vestra*, von den Arianern (*non conv.* 10, p. 20,5); *os tuum sacrilegum* (*non parc.* 24, p. 261,22); *os sacrilegum* (*Ath.* 1,31, p. 119,22f.); *tua carnifex manus* (*mor.* 3, p. 290,19); *manus tua carnificis* (*Ath.* 1,30, p. 118,20); *labia tua venenata* (*Ath.* 1,31, p. 119,22f.); *tua peccatoris facies* (*Ath.* 1,30, p. 118,17f.).

In die Disqualifikation der Handlungen des Kaisers und seiner Anhänger münden ciceronische Lieblingstermini ein; aber auch die Giftmetapher von der Häresie schlägt sich in Adjektiven nieder, die die Taten des Gegners treffen sollen; ferner begegnet natürlich auch die theologische und die moralische Disqualifizierung.

Der Synkretismus dieser Gruppe sei nachdrücklich unterstrichen; er soll zugleich ihre Hetrogenität begründen helfen.

An die Spitze stellen wir die Verurteilung des Konzils von Mailand als *vestrum nefarium concilium*, *vestra iniqua conspiratio*, das teils ciceronisch gefärbt ist durch das Adjektiv *nefarius*,[53] teils mit staatsrechtlicher Anklage arbeitet (*non conv.* 5, p. 12,26), *concilium maledictum vestrum* (*non conv.* 12, p. 26,29). Ähnlich *tui nefandi actus* (*non parc.* 13, p. 236, 21), *opus tuum serpentinum* (*Ath.* 1,1, p. 67,13f.; 2,23, p. 191,4); *nequam vestra opera* (*non conv.* 5, p. 13,7); *serpentinae cogitationes* der Arianer (*non conv.* 5, p. 11,15); *Deo perosae meditationes tuae* (*Ath.* 2,7, p. 161,22; vgl. *Deo odibilis* o.S. 203); *nefaria consilia vestra* (*non conv.* 14, p. 31,1); *consilium venenatum* (*Ath.* 1,40, p. 136,31); *viperea tua consilia* (*Ath.* 2,4,

---

wird Commodus so gescholten; diese Beschimpfung knüpft aber an die bekannte Vorliebe des Kaisers für die Gladiatoren an, die auch bei Herodian belegt ist. Gladiator heisst Maximus: *Paneg.* 12,45,5.

[52] Einiges zur Gift- und Schlangenmetapher *Schw.* Index s.v. excetra, serpens, venenum, virus; Wiesen 174 (von den Arianern)–176. 187. 211f. 235.

[53] Zum Allerweltsschimpfwort nefarius vgl. *Schw.* 161, Cicerobelege.

p. 152,1); ironisch: *tua egregia consilia* (*Ath.* 1,8, p. 78,15); *nefariae meditationes* (*Ath.* 1,38, p. 134,5); *nefandae semitae tuae* (*non parc.* 10, p. 230,10); *mendacia detestandae commentationis vestrae* (*non conv.* 5, p. 12,14f.); *pestifera doctrina* (*non parc.* 27, p. 267,5), beachtlich durch das ciceronische Lieblingsadjektiv *pestifer*,[54] aber zugleich auch Wiederaufnahme der Gleichsetzung der Häresie mit einer Krankheit; *sermo tuus blasphemus conspurcatus* (*non parc.* 33, p. 279,29f.); *ut cancer ita sermo tuus quod serpere possit* (*mor.* 11, p. 306,8); *praeceptum tuum crudele* (*Ath.* 1,40, p. 137,3).

Den Abschluss sollen einige metaphorische Disqualifikationen der häretischen Lehre oder der Häresie bilden: *blasphemiae vestrae venena* (*non conv.* 11, p. 23,27); *venena dogmatis tui* (*non conv.* 12, p. 26,25); *venena vestra* (*Ath.* 2,9, p. 165,6); *venenum haeresis tuae* (*reg.ap.* 9, p. 58, 28; *non conv.* 9, p. 19,4).[55] Nicht unerwähnt seien: *blasphemia dogmatis vestra* (*Ath.* 2,2, p. 148,20); sprichwörtlich: *fovea Arrianae dementiae* (*Ath.* 2,2, p. 148,3).[56]

VI. Disqualifizierende Adjektive ohne theologische Note

1. *Crudelis, immanis, impotens und Ähnliches*

Die hier verzeichnete Adjektivgruppe, die Grausamkeit zum Vorwurf macht, schliesst sich an an die Eigenschaften des Kaisers und der Arianer als Verfolger; sie ergänzt also die Vorwürfe *tyrannus*, *persecutor*, beziehungsweise *homicida* usw.

Lucifer verbindet diese Adjektive gerne mit der Anrede *imperator*, wodurch der schmähende Charakter verstärkt wird. Hier die Belege: *Imperator immanissime* (*mor.* 2, p. 287,10); *crudelissime* (*mor.* 3, p.289, 6); *tu in omnibus impotens* (*mor.* 1, p. 285,11f.); *imperator inpudentissime* (*Ath.* 1,13, p. 88,18); *sceleratus omnium hominum flagitiosissimus* (*non parc.* 23, p. 259,6f.); *in tuo morieris sceleratus scelere* (*non parc.* 10, p. 230,6); schneidend: *neque enim aliter tibi esset amantissimus* (Georgius, der von Constantius ordinierte Nachfolger der Athanasius) *nisi quia sit sceleratus* (*Ath.* 1,9, p. 81,8); folgerichtig: *conscelerati tui* von den Arianern (*reg.ap.* 11, p. 61,7; *Ath.* 1,35, p. 126,13f.). Gehäufte Vorwürfe gegen die Arianer: *cum igitur sitis Arriani inhumani impii crudeles homicidae* (*Ath.* 1,33, p. 124,19f.); *nequissimi homines* (*Ath.* 2,30, p. 201,5f.);

---

[54] Pestifer civis hiess Clodius (Cic. *De domo sua* 32,85).

[55] Vgl. die Anm. 10. 52.

[56] Fovea Arrianae dementiae ist sprichwörtlich; vgl. Otto nr. 713; *Thes.l.L.* VI, 1217 Z. 46–1218 Z. 19.

vos maligni (*Ath.* 1,28, p. 114,18f.); *tu temerarius et superbus* (*Ath.* 1,28, p. 114,19); *nefandus Arrianorum coetus* (*reg.ap.* 6, p. 48,21; *mor.* 14, p. 316,7); *contumeliosi* (*non parc.* 4, p. 216,30. 31); *indisciplinati et contumaces* (*non conv.* 2, p. 4,20); *contumax praevaricator* (*non parc.* 6, p. 220,25); *caput nefandum* (*non conv.* 7, p. 15,18).

2. *Insanus, amens, demens, vecors, excors, stultus u.ä.*

Der dieses Wortfeld zusammenfassende Vorwurf des Wahnsinns, der Verrücktheit, der sich bis zum sanfteren der Torheit abstuft, ergibt sich aus der Gleichsetzung der Häresie mit *furor* und *rabies*, die von der politischen paganen Polemik von Cicero geprägt worden ist[57] für das staatsfeindliche Wüten seiner Gegner. Gleichzeitig natürlich auch aus der christlichen Verurteilung des Unglaubens oder Irrglaubens als Erkenntnismangel. Die *rabies* des *piissimus imperator* erwähnt Lucifer (*mor.* 4, p. 293,9); ebenso den *insanus furor cohaereticorum tuorum* (*Ath.* 1,26, p. 111,12f; weitere Parallelen bei Hartel, Index p. 341). Aus diesem Hintergrund ergeben sich die folgenden Verbindungen: *insanus hebes vecors hostis... Dei religionis* (*mor.* 5, p. 295,16f.); *caecus et hebes et veritatis ignarus* (*mor.* 6, p. 298,25f.) *amentes*, ganze Gruppe der „Götzendiener", zu denen Constantius gerechnet wird (*non parc.* 5, p. 219,3); *dementes et omni vecordia saginati filii pestilentiae* (*mor.* 10, p. 305,7f.); *excors* (*Ath.* 2,4, p. 154,9); *excordes* von der ganzen Gruppe (*non conv.* 10, p. 20,17); *vecors*, von den Arianern (*non parc.* 28, p. 271,9); *inpos mentis*, von den Arianern (*non conv.* 7, p. 15,30f.); *stultus* (*non parc.* 33, p. 279,18. 280,13); *rex stultissime* (*mor.* 14, p. 313,25); *stolidissime imperator* (*mor.* 4, p. 292,20); *insulsissime rex* (*Ath.* 2,18, p. 181,11); *imperator semper insulsissime* (*mor.* 6, p. 297,10); *insulsus* (*non parc.* 21, p. 255,1); *tu inanis homo* (*mor.* 11, p. 307,24); *tantae sis insipientiae* (*reg.ap.* 10, p. 59,7).[58]

3. *Ironische Bildungen, nur von Constantius*

Es ist bekannt, welche Effekte Cicero mit Hilfe der Ironie[59] gelangen.

---

[57] Cicerobelege für furor und rabies in *Schw.* 140; in der Ketzerbestreitung begegnet furor seit(?) Hil. *Syn.* 55.63.

[58] Zu insanus vergl. die Belege *Schw.* 274; allerdings begegnet insanus nicht in der politischen Polemik; hebes lingua ist belegt bei Sallust. *Rep.* 2,9,1; vecors ist ciceronisch, von Piso (*In Pis.* 20,47; *Schw.* 142). Excors ist in *Schw.* nicht verzeichnet; es wird seit Plautus gebraucht; im *Thes.l.L.* V, 2, 1282f. ist der affektivische Gebrauch nicht besonders hervorgehoben.

[59] Dazu vgl. man das schöne Buch von A. Haury, *L'ironie et l'humour chez Cicéron* (Leiden 1955).

Weit weniger häufig, aber in seinem Sinne vernichtet auch Lucifer den Kaiser mit Hilfe solcher ironisch preisender Adjektive, die er zu dem Imperatortitel hinzutreten lässt. Die Ironie wird bei diesen Beispielen am besten durch den Satzzusammenhang deutlich: *Iustissime imperator, propter quem esse dicta sentiantur illa, quae in Scariothem Iudam et populum Iudaeorum fuerint dicta* (*Ath.* 1,24, p. 107,22–24). Parallel dazu: *aequissimus rex* (*Ath.* 1,14, p. 90,1).

Ebenfalls auf die Ungerechtigkeit geht der folgende Passus: *Efferbuisti ad innocentium fundendum sanguinem rex piissimus* (*Ath.* 1,30, p. 117,29). *Tu Constantius prudentissimus imperator dicis iugulare absentes* (*Ath.* 2,6, p. 158,10). *Prudentissime imperator, hoc tibi bonum videri quod sit malum et hoc malum quod sit bonum* (*Ath.* 1,6, p. 74,7f.). *Prudentissimus imperator, non vidisti vae tibi esse* (*Ath.* 1,36, p. 130,16). *Quam tenes, rex prudentissime, spem* (*Ath.* 1,42, p. 142,2; vgl. 2,29, p. 199,23).

VII. Gehäufte Beschimpfungen und paratypische Bildungen

Auf den Kaiser entlädt sich mehrfach der Zorn des Streiters in geballter Form. Um diese komplexen Gebilde nicht zu zerreissen, legen wir hier die Belege nicht weiter klassifiziert vor.

Ath. 1,19, p. 100,23–101,1: *Quibus rebus intellegeris esse filius pestilentiae, tenebrarum fons, gurges omnium malorum, caput totius nequitiae, sentina omnium blasphemorum, haereticorum fomes, radix amaritudinis, arbos ignis destinata, quippe adferens fructus mortiferos, inimicus Dei, hostis ecclesiae, veritatis interpolator, pravitatis concinnator, iniustitiae amator, iustitiae adversarius, totus in tenebras et quidem inextricabiles conversus..., factus templum omnium daemonum.*

Ath. 1,36, p. 129,12. 19–22: *tu impius iustum devorare tempta... Quis enim alius nostris diebus sibi placens, contemptor superbus, nihil proficiens, qui dilataverit sicut inferus animam suam et qui aestimari possit, esse ut mors insatiabilis, reperiri potest nisi tu?* ... Ebd. p. 129,29–p. 130,2: *sibi placens, contemptor superbus, qui sis dilatans animam tuam tamquam inferus ad nos devorandos pariter et absorbendos...factus ut mors insatiabilis, furiis ageris in necem nostram.*

Ath. 2,22, p. 149,2–6: *Es mendax et homicida, mendax quia crimina falsa obieceris Dei servo Athanasio, mendax quia haereticam fidem dicas catholicam et catholicam dicas haereticam, homicida, quia et sanguinem persequeris Athanasii et iam interfecisti certum numerum Dei cultorum...*

Ath. 1,42, p. 142,7–11: *In blasphemia tua auctor sacrilegii creveris magis*

etiam edicto blasphemiam tuam catholicam adserendo fidem, more scilicet meretricum, quae primo clam scortentur, postea vero ita sint inverecundae, ita amittentes pudicitiae decus, ut velint scortari in propatulis...

Non parc. 20, p. 253,2–5: *Tu corde fremens, dentibus stridens adversum nos* (cf. Act.Ap. 7,51), *persecutor Dei domus, destructor Dei religionis, fusor sanguinis servorum Christi, sacrilegus, blasphemus, haereticus...*

Ath. 2,16, p. 176,6–8: *homicida, religionis Dei destructor, unici filii Dei negator, apostolicae fidei expugnator, idololatriae Arrianae fundator...*

Ath. 2,11, p. 167,23f.: *Falsus testis, spiritalis adulter, homicida, sacrilegus...*

Ath. 2,7, p. 160,8: *qui sis non solum mendax, sed homicida, non solum homicida, sed et haereticus*, eine schöne Klimax, die in der oben angeführten längeren Passage (*Ath.* 2,22) noch weiter ausgebaut wird.

Ath. 2,2, p. 148,25–28: *Fusor innocentium sanguinis, non eius servus qui haec ore loqui dignatus sit prophetae, sed plane es illius famulus qui repleverit cor Cain, ut iustum puerum primum cultorem interficeret domini... Ath.* 2,5, p. 156,31–157,1: *Praevaricator legis, desertor sacramenti militiae caelestis, persecutor Dei religionis, circa eius cultores carnifex.*

In einer langen Antithese konfrontiert der Bischof die Orthodoxen mit dem häretischen Kaiser *non parc.* 23, p. 260,17–22: *sobrii–ebrius, sospites –aeger, integri–vulneratus, videntes–caecus, stantes–elisus, pii–impius, oves Dei–rapax lupus, benignissimi–crudelis carnifex, saevus homicida, Deum clarificantes–blasphemus, cultores Dei–sacrilegus, Christiani–haereticus Arrianus.* Ähnliche Antithese *non parc.* 6, p. 221,7–9.

Ähnlich kunstvoll gegliedert ist die lange Passage *non conv.* 12, p. 26, 7–13, durch anaphorisches *tu*, dem jeweils die Beschimpfung mit einer anschliessenden begründenden Disqualifikation folgt: *tu expugnator doctrinae quae secundum spiritum est, tu inflatus contra nos per inimicum nostrum...*, daran weitere Disqualifikationen, in denen anklagendes *a te* anaphorisch sich siebenmal wiederholt. Das ganze Gebilde wird abgeschlossen durch *homo mente corruptus, veritatis interpolator.*

VIII. Von Lucifer referierte Gegenvorwürfe des Kaisers

Der Kaiser begegnet dem aufrührerischen und von ihm ja kraft seines Amtes verbannten Bischof mit den Mitteln der zensorischen Rüge. Lucifer erwähnt einige dieser tadelnden Formulierungen, die sich mit dem Tenor kaiserlicher Edikte vergleichen liessen. Jedoch nur in dem Traktat *Non conveniendum* und wiederholt, mit der ihm eigenen Erbitterung, in der Schrift *Non parcendum in deum delinquentibus.*

Unter strafrechtlichen Gesichtspunkten ist der Bischof für den Kaiser Störer des Friedens: *inimicus pacis* (*non conv.* 1, p. 3,6); *adrogans, superbus, contumeliosus* [Letzteres wegen des scharfen Tones, mit dem er den Kaiser dauernd angreift] (*non parc.* 14, p. 238,11); *contumax* (*non parc.* 9, p. 227,26; 1, p. 210,3. 8. 23); *petulans* (*non parc.* 6, p. 221,12; 15, p. 240, 13 u.ä.); *insolens* (*non parc.* 1, p. 209,6; 2, p. 212,3); *insolens contumeliosus* (*non parc.* 5, p. 219,12. 17; 8, p. 225,28); *superbus* (*non parc.* 4, p. 216,28. 30; 8, p. 225,32); gehäuft: *scelestus, superbus, pervicax, petulans* (*non parc.* 4, p. 215,11f.).[60]

Wenn man die Form der Vorwürfe vergleicht, rügt der Kaiser lediglich die scharfe Form der Streitschriften des Bischofs, während dieser die ganze Wucht der Beschimpfungen auf den Kaiser niedergehen lässt.

Die Sprache des Lucifer von Calaris ist nicht nur für die Polemik der Orthodoxie in dem christologischen Streit des 4. Jahrhunderts signifikant; man kann ihn als einen der ersten Kirchenmänner auffassen, die dem Kaiser die Stirn zu bieten wagten; er wird dann zum Vorläufer des Ambrosius, der Theodosius zu massregeln wagte. Allerdings in anderer Form und anderer Sprache.[61]

Düsseldorf, Feldstrasse 33

[60] Petulans begegnet schon bei Cicero (*Phil.* 3,14,35); zu superbus in der politischen Polemik vgl. man *Schw.* 167.

[61] Man erinnere sich an den 51. Brief des Ambrosius vom Jahre 390, in dem er Theodosius wegen des Blutbades von Saloniki exkommuniziert. Berkhof 162 über Lucifers „prophetisch-kritische Haltung" dem Kaiser gegenüber; „das kirchliche Freiheitsmotiv ist bei ihm untergeordnet". – 166 Vergleich des Lucifer mit seinem Zeitgenossen Hilarius von Poitiers.

Vigiliae Christianae 26 (1972) 227–240; © *North-Holland Publishing Company*

REVIEWS

Q. Septimi Florentis Tertulliani *De Corona* – Tertullien, *Sur la couronne.* Edition, introduction et commentaire de Jacques Fontaine (Collection "Erasme", 18). Paris, Presses Universitaires de France, 1966. Pp. 186. F 12.—.

This excellent work opens with an Introduction of 33 pages, in which Professor Fontaine deals with the date of the present treatise, rightly not deviating from the current view: 211. The *liberalitas* mentioned in ch. 1 could be the *donativum* granted in the name of Caracalla and Geta to the troops, shortly after the death of Severus, in February, 211 (p. 4). The problem of the chronological relationship between the *De corona* and the *De idololatria* is not, however, referred to (cf. P. G. van der Nat, *Tertulliani De idololatria* (Leiden 1960), p. 11 ff.). After outlining the structure of the work, F. declares himself against the supposition of its being a shorthand reproduction of a sermon actually preached to a congregation, or its being based on an "*allocutio* para-liturgique". In view of the oral style his thoughts do go in the direction of a *recitatio* either effectuated or simply imaginary: "L'optique théâtrale des *recitationes* poussait à l'hyperbole, au paradoxe, au sophisme, pourvu qu'ils fussent étincelants" (p. 15). Equally interesting is what the author next observes about the significance of classical culture for an understanding of Tertullian's literary creation, paying attention both to the intellectual apparatus used by Tert. ("l'organon intellectuel") and to the philosophical influences he is exposed to: it is particularly stoical conceptions which occupy a large place in his theological reflexion (pp. 19–20). It goes without saying that the Christian inspiration determining the *De corona* is also discussed. Here, too, F. frequently surprises his readers by the refreshing view he takes on so many points. Thus when he shows, in his characteristic scintillating way, how

under the faith of this Christian, loyalty to ancient Roman values is hidden as well: "Par son souci de l'authenticité des valeurs de vie, ce christianisme est bien romain" (p. 23). He achieves a balanced evaluation of this "sophiste chrétien" whom he does not spare in his weaknesses. We refer, for instance, to what he writes about the manner in which Tert. deals with Scripture: "La Bible n'est plus qu'un arsenal pillé par un franc-tireur" (p. 25). In the last section F. informs us about the method he has chosen to establish the text. The introduction is concluded by a bibliography (pp. 34–39).

However interesting the Introduction may be, the great value of this work lies in the fact that it offers us a much more reliable text of the *De corona* than we possessed hitherto. The edition which appeared in 1954 in the *Corpus Christianorum* was not much more than a slightly adapted re-edition of Kroymann's text of 1942, which suffered from a great number of superfluous conjectures. This text was badly in need of revision. Starting from Kroymann's apparatus Professor Fontaine collated the Codex Agobardinus afresh, using the quartzlamp in order to decipher its margins, and checked all the readings of the Florentini (F, N) and the Luxemburgensis (X) as well as those of the editions of Rhenanus and Mesnart. In constituting the text he rightly took into serious account the testimony of the Agobardinus. Thus a text was established which if I counted right deviates in no less than 105 places from the text in the Corp. Christ. In 66 places this means a return to the text of the Agobardinus (sometimes also supported by the *recentiores*). In my calculation I left out of account matters of orthography, punctuation and transpositions of parts of a sentence, whatever the importance of such changes; to give an instance of a change in the punctuation: how much more effectively in 1,1 (Kroymann: *Adhibetur quidam illic magis dei miles ceteris constantior fratribus, qui se duobus dominis servire posse praesumpserant, solus libero capite, coronamento in manu otioso. Vulgato iam et ista disciplina Christiano, relucebat.*) the text as punctuated by F. reflects the characteristics of Tertullian's style: *Adhibetur ... praesumpserant. Solus libero capite, coronamento in manu otioso, vulgato iam et ista disciplina christiano, relucebat.*

F. has established the text with an admirable understanding of Tertullian's stylistic qualities, with due respect for the tradition of A, but without the least trace of hyperconservatism. Only a few places I am inclined to query: thus in 11,1 (the reference is to somebody's father and mother) he reads with Kroymann *quos et evangelium, solum Christum*

pluris faciens, sic quoque honoravit. The manuscripts read *solo Christo* (*Christum* A) *pluris non faciens.* It would seem to me that the traditional reading is not impossible: the Gospel places the parents only second to Christ (not therefore to the Emperor, whose *sacramentum* implies the denial of father and mother). Also in the text in question: *Qui amat patrem aut matrem plus quam me non est me dignus* (Matt. 10,37), the parents (not Christ) are the direct object, while *solo Christo* agrees with *quam me.* Similarly in Tert. *Orat.* 8,3: *ne qui pignora Deo cariora haberet.*

F. has introduced only three conjectures of his own; all three appear to me convincing: 5,1 (*naturae Deus, ⟨Deus⟩ noster*); 6,2 (*ne illa ⟨vi⟩ rapiamur*); 11,7 (*unde cogatur vel ipsa[m]*). As he writes himself, F. has restricted himself to "un apparat strictement critique, réduit aux leçons sur lesquelles il nous semblait légitime d'hésiter" (p. 32). All the same we sometimes should have liked to have had some more information, e.g. 4,4: observatione *Kro.* Kroymann (C.C.), like F., however, reads *in observatione.* Only in his apparatus Kroymann says: "in *fort. delendum*".

7,5: *Habes tragoediam Cerberi.* Kroymann: "*om.* A." F.'s apparatus is silent about it. Are we to assume that F. has discovered these words in A with the quartzlamp? But surely this would have deserved special mention.

11,3: *Iam et stationes.* In the apparatus it is stated that A omits *et.* Kroymann says that A also omits the *et* which opens the sentence that follows; this is not recorded in F.'s apparatus. Why should one thing be mentioned, but the other not? Probably because only in the first case it seemed to the author "légitime d'hésiter". Surely the second case seems to admit of no doubt: *Et excubabit* ... followed up by *Et cenabit* ...? *Et quos* ...? Three times running an interrogative sentence introduced by *et.* But could we not reverse the argument: a copyist was tempted by *Et cenabit* ...? *Et quos* ...? to insert the word *et* before the interrogative sentence *Excubabit* ...? Perhaps, therefore, here some hesitation is legitimate as well. In such cases I cannot help wondering whether in drawing up a critical apparatus the principle of legitimate hesitation is not too subjective.

12,1: *illi ut.* The apparatus is silent about this. Kroymann, however, states that this is the reading or the editions of the humanists; the manuscripts have *illut* of *illud.* If this is right, we should have liked to hear that *illi ut* is a reading of the editions.

12,2: *pace ... inita.* The apparatus states that Kroymann reads *paci* (with the manuscripts) ... *initae.* Kroymann himself says, however, that *initae* is a reading of Rigaltius. Two lines further down F. does say that

polluatur (also read by Kroymann) instead of *polluantur* (codd.) is a reading of La Cerda. It is illogical not to mention the older edition in the one case, and to do so in the other.

12,3: *Plane non gratuita.* Kroymann declares this *non* to be a reading of Mesnart. A is said to read *plane gratuita.* Kroymann himself wrote: *plane ⟨ne⟩ gratuita.* Our apparatus does not say anything about all this; are we to assume that F. has discovered *non* in A and that Kroymann's statement is wrong? Here, too, some more information would have been desirable.

We not only owe Professor Fontaine thanks for this, as it were, reborn Tertullian but also for an excellent commentary. Each chapter is preceded by a short summary which is very helpful in understanding the frequent obscurities in Tertullian's line of thought. With the observation on p. 132 about ch. 11: "Ce chapitre, au-delà du sujet précis du traité, est un document capital sur le rigorisme de T. et son attitude envers le service militaire", the reader is advised to compare the article by W. Rordorf, Tertullians Beurteilung des Soldatenstandes, *Vig. Chr.* 23 (1969), 105ff., in particular 113; 119 ("die tolerante Haltung Tertullians"). The commentary itself without much verbosity goes straight to the point. Many discerning observations bring out all manner of points which could easily be passed by without this excellent guide. To give an example: in connexion with Christ's crown of thorns we read in the text: *Contumelia in promptu est, et dedecoratio et turpitudo* ... (14,3). For F. this is not merely a string of synonyms, but "triade d'intensité croissante, mais dont chaque terme correspond à des aspects précis du couronnement d'épines: outrages des soldats, contrefaçon de la c. radiée des rois, laideur de l'homme de douleurs défiguré".

A few more remarks may finally testify to my interest in the book.

1,5 s.v. *Scripturas emigrare*: Vulg. *psalm.* 52,2 (also given by Lewis-Short, *Dict.*) should be 52,7.

1,6: *ut et qui ex sollicitudine ignorantiae quaerunt instruantur, et qui in defensionem delicti contendunt, revincantur. Instruantur ... revincantur*: "vocabulaire rhétorique et judiciaire, avec des incidences chrétiennes." Now the last comment ("avec des incidences chrétiennes") is not explained for the second group (*qui ... contendunt*), only for the first, the badly instructed auditors: it would be a question of edifying them spiritually as well. *Instruere* would then be synonymous with *aedificare* in the sense of the New Testament οἰκοδομεῖν. It would have been a good thing if F. had given instances of this meaning of *instruere* from Tert., if at all to be

found. Indeed in Irenaeus (*Adv. haer.* 3,3,2) we find *instruentes* as a translation of οἰκοδομήσαντες (ed. Harvey 2,10). However that may be, this is one of the rare statements in the commentary that have remained incomplete and that we should have liked to see confirmed by documentary evidence.

7.5: *Habes Pindarum.* The comment with regard to the crown of olives worn by Hercules ("cf. aussi cette c. dans les *Olymp.* 4,11; 11,13") wrongly suggests that in these odes the olive-crown is particularly related to Hercules, which *is* the case in *Olymp.* 3,13ff.

8,5: According to Tertullian the inventions of the deified heroes which are in conformity with the order of creation must be well distinguished from those which are not: *quae vero hunc ordinem excesserunt, ea non convenire usibus nostris, praesertim quae propterea scilicet nec apud sanctum ullum nec in Dei rebus nec in conversationibus Christi recognosci est.* F. observes s.v. *propterea*: "... comme si le silence de l'Ecriture sur un objet ou un usage en était la condamnation." But *propterea* precisely means that it is not the silence of Scripture which is the criterion for the condemnation of the usage of these "inventions" but the question whether they transgress the order of creation. *In that case* Scripture is silent about them. Tert.'s comment seems to me less dangerous than F. wants us to believe.

14,2: *Si nudo capite videri non debet* (sc. *femina*) *propter angelos, multo magis coronato.* F. notes: "La variante *coronatos* ... est peu convaincante." But his apparatus does not record in this place a variant in the manuscripts. As regards the following sentence (*Fortasse tunc illos coronato scandalizaverit*) Kroymann and Fontaine observe that RB read *coronatos.* This statement cannot, however, be quite correct: I found at least that R^2 reads *coronato* in both cases; so does R^1.

15,1: *Accipit et angelus victoriae coronam, procedens in candido equo ut vinceret.* F. connects *angelus victoriae* and wonders if this title is scriptural: "s'oppose-t-il à Satan «*malitiae angelum*» dans *testim.* 3,2?" It would in my opinion be simpler to connect *victoriae coronam* on the analogy of New Testament combinations like *corona iustitiae, corona vitae, corona gloriae* and even (Vulg. 1 Peter 5,4) with preceding genitive *gloriae corona.*

The Hague, Kwikstaartlaan 26 J. J. THIERRY

Athanasius, *Contra Gentes and De Incarnatione*. Edited and translated by Robert W. Thomson (Oxford Early Christian Texts). Oxford, University Press, 1971. Pp. XXXVI, 288. £3.25 net.

The book can be divided into three parts: the introduction, the text, and the translation with some explanatory notes. In the introduction the author gives a short account of Athanasius' life (pp. XI–XVII) and a brief characteristic of Athanasius' most important writings (pp. XVII–XX). This is followed by a somewhat longer discussion of the nature and probable date of the *Contra Gentes* (*C.G.*) and the *De Incarnatione* (*d.I.*). Because of the probable dependence of Athanasius on Eusebius Thomson regards 335/336 as the most likely date (pp. XX–XXIV). He then goes on to discuss the so called "Shorter Recension" of the *C.G.* and the *d.I.* which he regards as stemming from an Appolinarian school of thought (pp. XXIV–XXIX). The introduction is concluded by a discussion of the value of the witnesses to the text (pp. XXIX–XXXV), *i.e.* the manuscripts (both of the Shorter and of the Longer Recension) and the quotations. – The text and translation with the explanatory notes constitute the bulk of the book. All important variants to the text seem to have been noted, and there is a separate list of the most important variants to the text of the manuscripts of the Shorter Recension. Some long variants of the Shorter Recension are added at the end of the text (pp. 278–281).

The main purpose of the book is obviously to provide the reader with a sound text and translation of Athanasius' apologetic work. There can be little doubt that the author has succeeded very well in this. It should especially be welcomed that, at last, we have a critical edition of the *C.G.* and the *d.I.* in one volume. It has often been overlooked that these two treatises form one entity, and the tendency to treat them separately and even to discover contradictions between them has been stimulated by the fact that so far there were only separate critical editions (*e.g.* by Cross and Leone). Thomson's edition seems an excellent tool for all further study of Athanasius' apologetic work.

I have some reservations about the value of some of the explanatory notes and about some of the conclusions given in the introduction which are obviously based on these notes. On the cover of the book we are told that "in the Introduction and the Notes to the translation the editor places this work in its historical and theological contexts"; this promises too much. Amongst the possible Christian sources extensive attention is only given to Eusebius (and little attention to *e.g.* Irenaeus and Origen). The

reason for this is the author's belief that Athanasius' apologetic work is dependent on Eusebius and should therefore be dated around 335 and not (as has often been done) before 323. It should, however, be noted that many of the parallels quoted between Eusebius and Athanasius are common arguments and need not betray any dependence (see *e.g.* p. 133 n. 4). Therefore Thomson's dating, though possible, is not so convincing as he seems to think. – Contemporary philosophy has been dealt with in an unsatisfactory way, which leads the author to vague statements about Athanasius' attitude to philosophy (pp. XVII–XX).

The translation of the text is usually very good. One may object that the author is not always consistent in his translation of Greek words, which sometimes (though not very often) makes his translation incorrect or obscures the connexions between various sections of the apologetic treatise. Some examples:

In *C.G.* 2 ὁ θεός, ὁ ὑπερέκεινα πάσης οὐσίας καὶ ἀνθρωπίνης ἐπινοίας is translated: "God ... who is beyond all being and human thought." Elsewhere the words ἐπίνοια and ἐπινοεῖν are correctly translated by 'notion', 'conceit', 'to think up', 'invention'. In Athanasius these words describe the perverted human imagination in connection with idolatry. This is obviously also the meaning in the sentence quoted above, which should be translated: "God who is beyond all created substance and human imagination." As such this is an attack on idolatry and has nothing to do with the Neoplatonic doctrine of the One which transcends being and thinking.

The author's tendency to avoid the repeated use of the same English word for a Greek word which is used repeatedly by Athanasius undoubtedly embellishes his English, but sometimes fails to render the exact meaning of what Athanasius says. It is *e.g.* not clear why in *C.G.* 41 ῥευστός is first translated by 'unstable' and a few sentences later, much more precisely, by 'in a state of flux'. – The word χειμάζεσθαι is in *C.G.* 41 translated by 'to suffer', in *d.I.* 43 by 'to be troubled'. These different translations obscure the fact that the word χειμάζεσθαι is both in *C.G.* 41 and in *d.I.* 43 used with reference to Plato, *Politicus* 273 de, the first time implicitly, the second time explicitly. This background of the *Politicus* is only referred to by the author in a note to *d.I.*

In *d.I.* 6 Athanasius argues that it would have been ἄτοπον and ἄπρεπες if God had let mankind perish after Adam's fall. This should be seen in connection with Athanasius' attack in *d.I.* 41 on the Greeks who regard the incarnation as something which is ἄτοπον and ἄπρεπες. Athanasius

obviously wants to show that not the incarnation should be regarded as something which is ἄτοπον and ἄπρεπες, but that, on the contrary, it would have been ἄτοπον and ἄπρεπες if God's Logos had not incarnated Himself. The link between *d.I.* 6 and *d.I.* 41 is obscured by the fact that ἄτοπον is in *d.I.* 6 translated by 'absurd' and in *d.I.* 41 by 'unfitting', whilst ἄπρεπες is in *d.I.* 6 translated by 'improper' and in *d.I.* 41 by 'not suitable'. This change of words is unnecessary and somewhat misleading. A translation should be as literal and as consistent as possible and should only be free if a literal translation produces incorrect English. A close rendering is also required because of Athanasius' highly systematic way of arguing in his apologetic treatises with their many cross-references, both implicit and explicit. It is regrettable that the author is rather short in his discussion of the contents of the *C.G.* and the *d.I.* (pp. XX–XXIV). An analysis of the structure of the argument might have clarified many problems and difficulties in explaining the *C.G.* and the *d.I.*

Summarizing I want to stress that my critical remarks do not affect the substance of the book. Thomson's general remarks on Athanasius and his explanatory notes to the translation may sometimes be open to criticism, one may a so doubt the precision of some of his translations, but his main purpose was to provide us with a critical edition of Athanasius' apologetic treatises. As such his book will be absolutely indispensable to any student of Athanasius.

Oegstgeest, Remonstrantse Pastorie, Oranjelaan 11 E. P. MEIJERING

Basile de Césarée, *Sur l'origine de l'homme* (Hom. X et XI de l'*Hexaéméron*). Introduction, texte critique, traduction et notes par A. Smets, s.j., et M. van Esbroeck, s.j. (Sources Chrétiennes, 160). Paris, Les Editions du Cerf, 1970. Pp. 344. F 64.—.

Dans la dernière année de sa vie (378) saint Basile commenta pour ses fidèles en neuf homélies *l'Hexaéméron*, c'est-à-dire l'œuvre des sept jours de la création, jusqu'à la création de l'homme. A la fin du neuvième sermon il promet de traiter cette question dans les entretiens suivants.

On trouve dans les manuscrits en fait deux homélies sur l'origine de l'homme, qui se présent comme un dégagement de cette promesse. Mais on les a séparées des autres et, depuis le cinquième siècle jusqu'à nos jours, attribuées tantôt à Grégoire de Nysse, tantôt à Basile, tantôt à un

anonyme. D'ailleurs les textes des manuscrits montrent une grande divergence. Les éditeurs présents discernent trois états du texte et cinq remaniements intentionnelles à cause de préoccupations théologiques et polémiques. Evidemment nos deux homélies ont joué un rôle important dans les querelles iconoclastes, les deux parties retouchant les textes et les attributions pour appuyer leurs vues doctrinales (cf. p. 19–20).

Dans leur introduction instructive les éditeurs dépeignent la tradition du texte, comme elle se manifeste dans les manuscrits et les éditions. Une étude de ce texte, en comparaison avec les procédés et les thèmes basiliens et les idées dans l'ouvrage parallel de Grégoire, mène les auteurs à la conclusion que Basile est l'auteur de ces deux homélies.

La validité de leur argumentation dépend, à mon avis, de la solidité de l'interprétation qu'ils donnent d'un seul texte de Grégoire de Nysse. C'est un passage qui a mis toujours obstacle à l'attribution des deux homélies à Basile et qui est évidemment la cause principale de la situation dans les manuscrits quant à l'attribution. C'est pourquoi il semble raisonnable de diriger notre intention sur l'interprétation de ce texte.

Quelques mois après la mort de saint Basile (1er janvier 379) Grégoire écrit un traité sur la création de l'homme, qu'il présente comme une continuation des neuf homélies de son frère sur *l'Hexaéméron*. Il dit dans son introduction: Εἰ γὰρ λειπούσης τῆς Ἑξαημέρου τῆς εἰς τὸν ἄνθρωπον θεωρίας μηδεὶς τῶν μαθητευσάντων αὐτῷ σπουδήν τινα πρὸς τὴν τοῦ λειπόντος ἀναπλήρωσιν εἰσενέγκαιτο ἔσχεν ἂν εἰκότως κατὰ τῆς μεγάλης αὐτοῦ δόξης ὁ μῶμος λαβὴν ὡς μὴ βουληθέντος ἕξιν τινὰ κατανοητικὴν ἀκροαταῖς ἐνεργάσασθαι (P.G. 44, 125C). Traduction des éditeurs: «Si en effet, alors que manque à l'Hexaéméron la théorie relative à l'Homme, aucun de ses disciples n'apportaient quelque application à combler cette lacune, le blâme entacherait à bon droit sa grande réputation comme pour n'avoir pas voulu procurer à ses auditeurs une disposition d'intelligence noétique» (p. 51). Ils commentent ce texte de la manière suivante (p. 82): «S'il y affirme explicitement que *l'Hexaéméron* est inachevé, il se réfère sans doute à l'édition autonome des neuf homélies. En ce sens, Socrate (*Hist. Eccl.* 4,25) et ceux qui l'ont suivi ont raison.» Evidemment les auteurs supposent que Grégoire ait pris connaissance déjà du texte de nos deux homélies, pas encore édité. Ils poursuivent: «Mais dans la même phrase, Grégoire insiste également sur le reproche qu'encourait Basile de n'avoir pas voulu donner à ses auditeurs une intelligence noétique.» Cette intelligence noétique, qui est la traduction de ἕξις κατανοητική, les éditeurs l'opposent à une interprétation

plus simple, que visait Basile dans ses homélies pour le grand public. C'est une différence d'optique qui entraîne Grégoire à écrire en 381 son *Commentaire sur l'Hexaéméron*. Cette même différence, disent les auteurs, sépare le traité *De hominis opificio* de nos deux homélies. En d'autres termes comme Grégoire écrira en 381 un traité sur *l'Hexaéméron* qui est plus ‹ noétique › que celui de Basile, il écrit en 380 un traité sur l'origine de l'homme qui est plus noétique que celui que Basile présentait dans nos deux homélies. Mais dans le dernier cas Grégoire le présente comme une continuation des neuf sermons de Basile. On se demande, pourquoi? Les éditeurs poursuivent: « Mais Grégoire ne pouvait dévoiler franchement l'existence de nos deux homélies dans une préface destinée à suivre *l'Hexaéméron* pour le compléter. Il l'a donc fait par une discrète allusion aux reproches que certains auraient pu faire à Basile s'il n'achevait les neuf premières homélies. » On se demande cependant: quand la situation est comme les auteurs le veulent, pourquoi Grégoire tout en connaissant nos deux homélies de Basile, présentait-il son traité comme un complément de *l'Hexaéméron* inachevé de son frère. Pourquoi ne suivait-il pas la même méthode qu'à l'égard des neuf homélies de Basile dans son traité *Sur l'Hexaéméron*?

Mais il y a une objection beaucoup plus grave contre l'argumentation précédente. Cette argumentation s'appuie sur la différence que Grégoire aurait en vue entre une intelligence noétique et une intelligence ou une interprétation plus simple. Mais il n'y a pas question chez Grégoire d'une telle distinction. La ἕξις κατανοητική n'a rien à faire avec une « intelligence *noétique* », elle signifie simplement ‹ intelligence ›. Grégoire veut dire que Basile, au cas où aucun de ses disciples ne compléterait son traité, encourait le reproche de ne leur avoir pas donnés l'intelligence pour faire cela. Un peu plus loin Grégoire parle du même reproche, où il dit: ὁ μὲν (= Basile) ἔξω τῆς τοιαύτης ἔσται κατηγορίας τοῦ μὴ βούλεσθαι δοκεῖν τοῖς μαθηταῖς ἐγγενέσθαι τι δέξιον (125D), c'est-à-dire « le reproche qu'il ne voulait pas que ses disciples semblent avoir *une certaine habileté* ». Il n'est nullement question de rien *noétique*. Et par là toute la construction des éditeurs s'effondre.

Il me semble alors exclu, que Grégoire, en écrivant son *De hominis opificio*, possédait un commentaire de Basile sur l'origine de l'homme dans le forme de nos deux homélies.

En théorie il y a maintenant encore plusieurs possibilités: 1. Basile avait écrit ces sermons, mais Grégoire ne les connaissait pas. Dans ce cas il est possible, en théorie, que Grégoire les ait obtenus plus tard et même,

qu'il ait été un des remanieurs (cf. p. 51). 2. Il est aussi possible que Basile n'ait pas écrit ces homélies. Alors la question se pose qui est l'auteur. A Grégoire on ne peut pas les attribuer à cause des différences qui se manifestent entre ces homélies et le *De hominis opificio* de Grégoire au sujet des doctrines relatives à l'homme créé à l'image et à la ressemblance de Dieu (cf. p. 15). Pour le reste on ne peut que faire des conjectures. Il est toutefois certain que ces deux homélies proviennent de l'entourage des deux Cappadociens.

Bien qu'on ne soit pas d'accord avec les éditeurs quant'à l'authenticité de ces homélies, il faut apprécier leur édition comme un instrument de travail très utile. Quant au texte, les éditeurs se restreignent en général à la version courte, qui est selon eux, le texte de Basile. Autrement il faudrait publier le texte en deux; une édition de ce type est d'ailleurs annoncée au Corpus de Grégoire, qui paraît à Leyde (cf. p. 153).

Le texte grec est imprimé d'une manière impeccable et la traduction est claire et exacte. A la fin du livre on trouve un index par ordinateur. C'est une liste exhaustive des mots du texte, qui augmente considérablement la valeur de ce livre.

Leiden, Haarlemmerstraat 106 J. C. M. VAN WINDEN O.F.M.

J. Daniélou, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*. Leiden, Brill, 1970. Pp. XII, 232. *f* 48.—.

L'étude de l'œuvre de Grégoire de Nysse a une place spéciale dans la vie scientifique du Père, maintenant Cardinal Daniélou. En 1944 il publia son livre fameux *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la philosophie religieuse de saint Grégoire de Nysse*. Après cette publication, qui a stimulé énormément l'étude des sources chrétiennes, l'auteur a fait paraître de temps en temps de petites études sur des termes fondamentals dans l'œuvre de Grégoire. Le lecteur se rappelle sans doute les articles sur ἀκολουθία (*Rech. sc. rel.* 1953), sur σύμπνοια (Mél. de Lubac), sur μεθόριος (*Rech. sc. rel.* 1961), sur τροπή (*Arch. Phil.* 1966), etc.

Maintenant il présente un livre, dans lequel on retrouve ces articles, mais avec d'importantes modifications et avec l'addition de quelques chapitres nouveaux, entre autres sur le terme θεωρία, et d'une introduction.

Le titre de l'ouvrage indique deux dimensions, que l'auteur considère

comme essentielles dans la philosophie de Grégoire. Pour user des mots de l'auteur lui-même: « C'est d'abord une vision de la relation de l'Être (ὁ ὄντως ὤν) et des êtres (τὰ ὄντα). Cet aspect ontologique est capital chez Grégoire. La division fondamentale est celle de l'incréé et du créé, avec absence entre eux de tout intermédiaire. Cette affirmation le sépare aussi bien de Platon et de Plotin que de Philon et d'Origène ... La seconde dimension, la plus originale, est le temps. Nous verrons que l'intention la plus importante de Grégoire est de faire du changement (τροπή) le caractère constitutif de l'être créé, quel qu'il soit » (p. VIII).

Le point de départ du présent ouvrage est essentiellement une étude de vocabulaire. Cela est exprimé d'une manière frappante par les titres que tous ne forment qu'un seul substantif: Théôria, Enchaînement, Conspiration, Eléments, Changement, Frontière, Aveuglement, Mortalité, Comble, Apocatastase. L'auteur se rend compte des inconvénients de cette méthode, mais je crois avec lui que les avantages prévalent et qu'une étude de cette sorte est une condition nécessaire pour venir à une présentation synthétique de la pensée de Grégoire (cf. p. IX).

L'auteur porte son attention sur le contexte philosophique dans lequel l'œuvre de Grégoire se situe, et sur les sources de sa philosophie – il accentue l'influence profonde exercée par le Stoïcisme –, mais aussi sur l'original du synthèse qu'il présente.

Il n'est pas possible de donner une description exhaustive de ce livre riche, qui à chaque page témoigne de la connaissance approfondie de l'ouvrage de Grégoire chez l'auteur. Il me semble correspondre bien au caractère surtout analytique de ce livre de faire quelques observations de détail.

P. 3 l'auteur dit que Grégoire dans le *De anima*, 124C-D et le *Contra Eun.* 2,14 (nombre fautif, a-t-il en vue par. 115?) Grégoire fait allusion à la théorie plotinienne du caractère intelligible de la matière qui est totalement perméable à l'esprit. Il renvoie le lecteur à un article de A. H. Armstrong dans *Studia Patristica* 5, 427–9 (T.U. 80). Il s'agit ici d'une opinion, selon laquelle la réalité corporelle ou matérielle n'est autre chose qu'une combinaison (συνδρομή) des qualités. Il n'y a pas une matière qui existerait à part ces qualités. C'est pourquoi Grégoire dans les passages cités par l'auteur ne parle pas de ‹ matière › (ὕλη) mais de ‹ corps › (σῶμα). (Grégoire traite encore à deux autres endroits cette même théorie. Dans le *De hominis opificio* 24 (*P.G.*44, 212D–213A) et dans *In Hexaéméron* (*P.G.* 44, 69C) il dit que la combinaison des qualités forme la matière, mais il est évident que ‹ matière › est ici l'équivalent de ‹ corps ›.

Dans le *De hom. opif.* il parle aussi de σῶμα, de ὑλικὴ φύσις et de σωματικὴ ὑπόστασις). Mais quoi qu'il en soit, ce n'est pas une théorie plotinienne qu'on trouve ici, mais une théorie, que Plotin mentionne, il est vrai, dans *Enn.* 2,4,11, mais qu'il rejette. Voir l'article d'Armstrong.

P. 12 l'auteur veut illustrer comment Grégoire essaie consciemment de faire correspondre le texte biblique à sa spéculation. Il trouve cette intention exprimée dans le *In Hex.* 77C où Grégoire dit selon l'édition de Migne: (Μικρὸν δὲ τὸν λόγον ἐπαναλάβωμεν,) ὡς ἂν καὶ τὰ παραθέντα τῆς θείας Γραφῆς πρὸς τὸν εἱρμὸν τῆς ἀποδοθείσης θεωρίας ἡμῖν συνεργήσειεν. Traduction de Daniélou: «Il faut mettre en parallèle (παρατίθεσθαι) le texte scripturaire pour le faire coïncider avec le développement de la spéculation exposée.» Mais ici l'auteur est la victime d'une des multiples leçons fautives dans l'édition de Migne. En 1855 G. H. Forbes publia une édition critique de cet ouvrage de Grégoire qui est excellente et qui indique qu'il faut lire τὰ παρεθέντα (τὰ παραθέντα n'est pas dans aucun manuscrit). Grégoire veut montrer que les mots de la Genèse 1,1 qu'il a *omis* sans son exegèse cadrent bien dans le développement de sa spéculation. Le mot παράθεσις dans *In Hex.* 81A, que l'auteur considère comme une confirmation de son interprétation, a une toute autre signification. Grégoire parle là d'une *comparaison* entre le monde sensible et le monde intelligible; le terme παράθεσις est ici un équivalent de σύγκρισις dans *In Hex.* 80D.

P. 77 l'auteur dit que le troisième ciel, dont parle Saint-Paul, «est celui qui est au-delà de l'enveloppe ultime des régions frontières de l'éther: il constitue l'hypercosmos» (*In Hex.* 121C-D). Mais Grégoire dit d'une manière tout à fait évidente: Τὸ οὖν ἀκρότατον τοῦ αἰσθητοῦ κόσμου τρίτον οἶμαι οὐρανὸν προειρηκέναι τὸν Παῦλον (121A). C'est-à-dire, le troisième ciel est l'extrémité de la nature sensible. Il le dit encore une fois dans l'explication, qu'il ajoute; après avoir indiqué le premier ciel (le ἀήρ) et le deuxième (la région des planètes) il dit: «*Aussi* l'extrémité de la nature sensible, qui est la frontière du monde intelligible, est appelée par l'Ecriture firmament et ciel» (cf Daniélou, p. 117). Grégoire dit ensuite, que Saint Paul a *passé* ce troisième ciel et est venu alors dans le monde intelligible (*In Hex.* 121C). P. 198 l'auteur lui-même dit «que le troisième ciel où a été enlevé Saint Paul correspond à cette extrémité du monde sensible». Quant à l'identification du troisième ciel cette affirmation est exacte maintenant, mais on ne peut pas être enlevé dans une frontière. Grégoire dit que Saint Paul a *passé* (ἐπέρασε, 121C) cette frontière.

Ces petites remarques ne veulent que souligner l'importance du présent

livre. Personne qui s'intéresse à Grégoire de Nysse et sa philosophie ne peut négliger cet ouvrage sans grand dommage pour lui-même.

Leiden, Haarlemmerstraat 106 J. C. M. VAN WINDEN O.F.M.

ANAMNHCIC. Gedenkboek Prof. Dr. E. A. Leemans (Rijksuniversiteit te Gent. Werken uitgegeven door de Faculteit van de Letteren en Wijsbegeerte, 149e aflevering). Brugge, „De Tempel", 1970. Pp. 478.

Eg. I. Strubbe, *Ter inleiding* (9–10); R. van Pottelbergh, *Emiel August Leemans in memoriam* (11–15); E. De Strycker S. J., *Herinneringen aan Professor E. A. Leemans* (17–26); Bibliographie van E. A. Leemans (27). – Nagelaten geschriften van E. A. Leemans, uitgegeven door H. De Ley: Inleiding (31–33); Brief van 21 april 1946 aan H. Bouchery (35–36); *Het vertalen van antieke dichters* (37–45); *Ptolemaeus* (47); *Theocritus, De bereiding van de liefdedrank* (49–60). – Bijdragen: H. Ankum, *La législation des préfets d'Egypte et l'edictum provinciale* (63–69); L. Apostel, *Vormen van het rationalisme* (71–93); R. Boehm, *Thomas von Aquino, Philosophie und Theologie* (95–105); R. Bogaert, *De papyrusverzameling van de Bibliotheek der Rijksuniversiteit te Gent* (107–125); J. L. Broeckx, *Funkties van de hedendaagse muziekwetenschap* (127–149); H. Coppens-Ide, *Geprogrammeerd Latijn. Vergelijkende studie van enkele handboeken* (151–173); W. Couvreur, *Boeddhistische Sanskritfragmenten in Koetsjische handschriftenverzamelingen* (175–184); H. De Ley, Δόξις ἀμειψιρυσμίη (185–190); G. De Poerck, *Etymologia et origo à travers la tradition latine* (191–228); D. Knecht, *Tekst en opbouw van Aulus Gellius, Noctes Atticae, IX,14* (229–233); P. Lambrechts, *Het natuurheiligdom van Mètèr Steunènè bij Aezani* (235–253); A. H. D. MacLeod, *Over vrijwillige bewegingen* (255–260); J. Muylle, *Bedenkingen bij de* Τέχνη Γραμματική (261–268); A. Phalet, *Het ontstaan van het bewijs in het Griekse denken* (269–289); W. Prevenier, *Woordstatistiek, hulpmiddel bij de auteursidentificatie van diplomatische teksten?* (291–301); A. J. Rutgers, *Rational interpretation of the ritual of Mithra, and of various other cults* (303–315); G. M. Sanders, *Les éléments figuratifs des Carmina Latina Epigraphica* (317–341); E. I. Strubbe, *Jacobus Curtius Brugensis, hellenist en jurist uit de zestiende eeuw* (343–355); R. Thibau, *Enkele beschouwingen over de oorsprong van het gnosticisme* (357–368); H. Van Looy, *Aeschyli Supplices ... und kein Ende* (369–384); P. Van Sichem, *Een opstandingskontakion van Romanos de Melode als voorbeeld van zijn dichtkunst* (385–400); J. Veremans, *De* παίων τρίτος *in het 2e hemistichon van de pentameter. Metrisch onderzoek bij Catullus, Tibullus, Propertius en Ovidius* (401–412); Ch. Verlinden, *Slavenhandel en slavenjacht in de Byzantijnse ruimte* (413–436); E. Vermeersch, *Het wetenschappelijk experiment in de Oudheid en de Middeleeuwen* (437–469); H. Wagenvoort, *Dodenzielen als bijen* (471–476).

Vigiliae Christianae 26 (1972) 241–258; © *North-Holland Publishing Company*

THE VALENTINIAN CLAIM TO ESOTERIC EXEGESIS OF ROMANS AS BASIS FOR ANTHROPOLOGICAL THEORY

BY

ELAINE H. PAGELS

ABSTRACT

Investigation of Valentinian exegesis of *Romans* indicates that certain gnostic theologians claim to have developed their anthropological theory from an esoteric exegesis of *Romans*. While most Christians read the epistle "literally", as Paul's discussion of the contrast between the revelation to Israel and the revelation in Christ, these exegetes read it allegorically.

Accordingly, they claim, what Paul describes as the situation of "the Jews" who stand "in the law" (cf. Rm. 2.12; 3.19), subject to "sin" and "death" (8.2 f.) allegorically describes the situation of *psychic Christians*. They, as "Jews", worship the "God of the Jews" (3.29), the demiurge, whose law requires them to earn their salvation "from works" (4.2).

Conversely, Paul's discussion of the "Gentiles", who, "outside the law", have in their hearts the "law by nature" (2.12–15) describes the situation of the *pneumatics*. These receive redemption entirely "apart from the law" (3.21), "without works" (3.28). They are the elect foreordained by the Father (8.29 f.), redeemed "through faith", "according to grace" (3.21–30).

This analysis suggests that the traditional framework for interpreting gnostic anthropology – either in terms of "determinism" (Bultmann, 1941) or of "free will" (L. Schottroff, 1969) – proves inadequate. Such anthropological terms as the "natures" (φύσις) or their designation as "hylic/psychic/pneumatic" instead are intended to present a modified theory of election, allegedly Pauline. They are intended to differentiate between the *psychics' salvation*, effected by choice "through works", on the one hand, and the *pneumatics' redemption* through divine election on the other — an election received "through faith", and "by grace".

Now that the Nag Hammadi texts are becoming available, we anticipate the possibility of gaining from them new insights for the analysis of gnostic anthropology. As the investigation of these texts proceeds, however, it becomes crucial to reëxamine the presuppositions of our investigation.

Are we to approach these texts, for example, in terms of the traditional view of gnostic anthropology – the view Bultmann has expounded in 1941? Bultmann has claimed that the gnostic terminology of the "natures" (φύσεις) of men teaches a kind of natural determinism. So, he says, the gnostics teach that "redemption occurs as a great natural process ... the

destiny of the soul is determined through its φύσις."[1] Their anthropology, Bultmann declares, excludes human freedom and human choice:

> Faith is not genuine decision, but recognition of one's mythical origin ... the gnostic is one who is already φύσει σωζόμενος, and the unbeliever is, on the basis of his evil φύσις, already lost."[2]

This view, of course, has not originated with Bultmann; it is the traditional view of gnostic anthropology that has been taken for granted in the works of such scholars as Henrici, Förster, Von Loewenich, and Sagnard. It claims, indeed, the authorization of Irenaeus, Clement, and Origen, who agree that the gnostics teach a doctrine of "saved and lost natures"[3] – in effect, a substantive determinism.

H. Langerbeck and L. Schottroff, challenging this view in 1967 and 1969, have offered an opposite interpretation of Valentinian anthropology.[4] They suggest that the interpretation of the φύσις language as "deterministic" actually *caricatures* gnostic anthropology. This polemical caricature, they claim, has been mistaken by historians for a *description.* Schottroff concludes from her analysis that the terminology of the three "natures", far from assuming a "substantive determinism" that excludes free will, is intended to describe the different modes of human existence as they are *constituted* by free will. So, in her words,

> "Hyle, psyche, and pneuma are definitions of essence (Wesensbestimmungen) that describe the essence (Wesen) of mankind in relation to the poles of the dualism – salvation and perdition ... each one to be saved is defined through hyle, psyche, and pneuma ... The pneumatic is not exempted from the rôle of the psychic; he must decide himself on the basis of free will for salvation or perdition."[5]

Investigation of gnostic (and especially Valentinian)[6] exegesis of *Romans* indicates, however, that to analyze gnostic anthropology in terms of *either* of these alternatives proves misleading. The philosophical question of determinism and free will is not the issue that motivates the development of gnostic anthropology. Our analysis indicates that, as Quispel has suggested, the Valentinian description of the "natures" emerges not from a philosophical determinism so much as from a

---

[1] R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (Göttingen 1941/62) 21–24; see also 96f.; 114.

[2] Bultmann, 240.

[3] *Excerpta ex Theod.* 56.3; Clem. Al. *Strom.* 2.10.2; 4.89; Iren. *Adv. haer.* 1.1.11; 1.6.1; Origen, *De princ.* 3.4f.; *Comm. Jo.* 2.14f.

[4] H. Langerbeck, *Aufsätze zur Gnosis* (Göttingen 1967) 38f.; L. Schottroff, Animae naturaliter salvandae, in *Christentum und Gnosis*, ed. W. Eltester (Berlin 1969) 65f.

[5] Schottroff, 92–93.

[6] See comment by H.-Ch. Puech and G. Quispel, Le Quatrième Ecrit du Codex Jung, *Vigiliae Christianae* 9 (1955) 73, note 1.

theology of election.[7] More specifically, it indicates that the Valentinians have developed their description of the hylic, psychic, and pneumatic "natures", as they themselves claim,[8] as an exegetical interpretation of Paul's election-theology.

Fragments of Valentinian exegesis, notably that of Valentinus, Ptolemaeus, Theodotus, and Heracleon, are preserved in the accounts of Irenaeus and Hippolytus, in the *Excerpta ex Theodoto*, in sections of Clement and Origen's exegetical discussions,[9] and in such writings as the *Evangelium Veritatis*. Valentinian exegesis, of course, has been attacked both by the heresiologists and by scholars who follow their lead, of being "arbitrary and contrived".[10] When the extant fragments of such exegesis are analyzed comparatively, however, they evince a remarkable degree of unanimity and coherence – a coherence both methodological and theological. The following analysis emerges from such a comparative study – in this case, of the exegetical fragments on *Romans*.

The Valentinians claim to base their anthropology, and the terminology of the "natures" that interprets it, upon an esoteric interpretation of "scripture" – especially of the gospel of *John* and the letters of Paul. Every phrase in these writings, apparently, has received a symbolic interpretation in their exegesis. For the purpose of investigating their exegesis as it elucidates their view of the three "natures", we limit ourselves here to sketching the basic outline of their exegesis of *Romans* 1-4.

These exegetes claim that most Christians make the mistake of reading "the scriptures", (in this case, *Romans*) only *literally*.[11] The Valentinian agrees with other Christians that Paul's concern in *Romans* is to contrast that salvation effected "by works", "according to the law", with the redemption the elect receive *apart* from works and law, "by grace", and

---

[7] G. Quispel, La Conception de l'homme dans la Gnose Valentinienne, *Eranos Jahrbuch* 15 (1947) 249–286.

[8] Cf. Iren. *Adv. haer.* 1.3.5–6.

[9] Cf. fragments of Heracleon's exegesis preserved in Clement's *Strom.*, in Origen's *Commentary on John* (ed. E. Preuschen, GCS 10); also sections of Valentinian exegesis present in *De princ.* (ed. P. Koetschau, GCS 5); and especially the fragments of his *Commentary on Romans*, ed. J. Scherer, *Le Commentaire d'Origène sur Rom.* 3.5–5.7 (Cairo 1957).

[10] Iren. *Adv. haer.* 1.11.1; Or. *Comm. Jo.* 2.21; C. Barth, *Die Interpretation des Neuen Testaments in der Valentinianischer Gnosis*, TU 37 (1911) 46; W. von Loewenich, *Das Johannes-Verständnis im Zweiten Jahrhundert* (Giessen 1932) 76, refers to "die Willkür der Gnostiker in der Exegese"; J. N. Sanders, *The Fourth Gospel in the Early Church* (Cambridge 1943) 62 f.

[11] Heracleon, *Commentary on John* 13.19 (hereafter cited as *Comm. Jo.*).

"through faith". But most Christians read the epistle only in terms of the contrast between the revelation to the Jews, and the revelation in Christ. They fail to see what Paul clearly states – that he does not intend the term "Jew" to be taken literally. It is to be taken "spiritually", that is, symbolically, as he himself says in Rm. 2.28f.: "He is not a Jew, who is one outwardly ... (but) he is a Jew who is one inwardly, and circumcision is of the heart, pneumatic, and not literal." The Valentinian takes this verse as an injunction to symbolic exegesis. While Paul discusses, then, on a literal and exoteric level, the relation of Jews to Christians, he intends his words to be read *also* on a "pneumatic" and esoteric level. According to such pneumatic exegesis, the terms "Jew" and "Gentile" are understood to refer allegorically to different groups of *Christians* – to psychic and pneumatic Christians respectively.

So, according to this exegesis, those Christians who are called "Jews", or "Jews outwardly", are those who worship the "God of the Jews" (Rm. 3.29) – a term taken technically for the *demiurge*. They follow the "law" of the demiurge, who is also called "lawgiver", or "Moses", as in the phrase "law of Moses". For as the term "Jew" is not to be taken literally, so the name "Moses" is not to be taken literally, as if it referred to an actual historical person. The name "Moses", like the other names of OT figures, is understood to refer allegorically to the demiurge.[12] The different personal names designate different aspects of his activity. So, when the demiurge appears as ruler (as in 1.3) he is represented as David; when, as in 4.1, he appears as "forefather" of mankind "according to the flesh", he is represented as Abraham; when (according to Heracleon's exegesis of Rm. 13.1f., for example[13]) he appears as "lawgiver", he is represented as Moses.

Those called "Jews outwardly", then, are the *psychics*, who according to 2.27, are those who stand provisionally (i.e., during the oikonomia) "in the law". They receive the "literal circumcision" (2.29) that signifies their relation to the demiurge. They are obligated to keep his law (cf. 3.19) and stand under the penalty of death for sins; for "the soul (that is, the *psychic*) that sins shall die".[14]

---

[12] *Comm. Jo.* 20.38, on "Moses" as the demiurge; 3.10, "Jacob" as the demiurge; 13.60, "Abraham" as the demiurge; Hippolytus, *Ref.* 6.34.4, explains that, according to the Valentinians, προέβαλε καὶ ὁ δημιουργὸς ψυχάς· αὕτη γὰρ οὐσία ψυχῶν· οὗτός ἐστι κατ' αὐτοὺς Ἀβραὰμ καὶ ταῦτα τοῦ Ἀβραὰμ τὰ τέκνα.

[13] *Comm. Jo.* 20.38.

[14] *Comm. Jo.* 13.60: Heracleon cites Mt. 10.28 to show that psychics are "by nature" mortal; then cites Rm. 7.13 to show that they stand under the "law" which

Yet Paul continues in 2.28: "He is (truly) a Jew, who is one inwardly, and circumcision is of the heart, pneumatic, not literal." Those called "Jews inwardly", the Valentinian explains, are the *pneumatics*. They worship not the "God of the Jews", not the demiurge, but the "one God" of 3.29, who is called "God of the Gentiles", the Uningendered Father.[15] Because their affinity with the Father is hidden from the demiurge and from psychics, Paul calls the pneumatics the "uncircumcised", and represents them allegorically as the "Gentiles" (2.29) or as the "Greeks" (1.14).

Once we grasp the technical meaning of these terms for gnostic exegesis, we can understand how the Valentinians read Paul's *esoteric* meaning when in Rm. 1.5 he proclaims himself the "apostle to the Gentiles". Origen's exegetical opponents note here that in Gal. 2.7 Paul contrasts his own mission to the "Gentiles" (that is, to the pneumatics) with Peter's mission to the "Jews" (to the psychics).[16] As apostle to the "Gentiles", Paul says in Rm. 1.11 that he longs to share with them his "pneumatic charisma". Nevertheless he acknowledges in 1.14 that he is obligated both to "the Greeks and to the barbarians", as he explains, "to the wise" (the pneumatics) and to the "foolish" (psychics). (It is for this reason, presumably, that he hides his pneumatic meaning in allegory.)

The Valentinian exegete can explain, then, from Rm. 1.21, how the psychics, the "foolish", have become "futile in their imagination", so that "their foolish heart was darkened". This occurred apparently, in the process of cosmic creation. In that process, as Valentinus explains from Rm. 1.20, the demiurge was formed as an "image" of the "living aion".[17] For although "what is known of God", the "invisible things of God, His holy power and divinity ... are perceived clearly ... in the things that are made", the *psychics* are those who become incapable of perceiving the Invisible One. Therefore they have become "foolish", and "unperceiving", for, as Valentinus explains with reference to Rm. 1.23, they have "exchanged the glory of the incorruptible God" for an "image" of the "corruptible anthropos" – this "image" being the demiurge. Theodotus confirms this interpretation of the demiurge as the "image" of the Father; Irenaeus explains more specifically that the Valentinians call the

---

prescribes death for "sins"; and finally he cites 1 Cor. 15.53f. to show that psychics, although "mortal", can "put on immortality".

[15] Scherer, 168f.

[16] Cf. Scherer, 176; Iren. *Adv. haer.* 3.13.1–3.14.1.

[17] Clem. Al. *Strom.* 4.89.6–90.1.

demiurge, as "image of the anthropos", the "image of the monogenes".[18]

So also, according to vs. 25, they have "exchanged the truth of God" (τὴν ἀλήθειαν τοῦ θεοῦ) for a "lie" – apparently, in Valentinian terms, for the principle of falsehood and materiality, the devil.[19] As a result they now worship the "image", the demiurge, instead of the Invisible One; they worship the "creation and not the creator" who is "blessed among the aions". (Irenaeus explains that the Valentinians consistently interpret the term *aion* or *aiones* in reference to the pleromic aions. They can claim, therefore, that Paul makes frequent and specific reference to the *aions*, as they would claim he does here.[20]) Instead of worshipping the One who is among the aions, then, those who are psychic now worship the "creation", a term that Theodotus, Basilides, and Heracleon take (as a parallel to the term "image") as an epithet for the demiurge. He is, as Theodotus says, himself only the "creation" of the higher powers.[21] Heracleon, likewise, explains from Rm. 1.25 that the "Jews", that is, the psychics, "worship the creation" – the demiurge – and not, in his words, "the true creator", who is the Logos, as he explains from Jn. 1.3.[22] Basilides, in a parallel exegesis, explains that the "creation" of Rm. 8.22, which "groans and labors in travail" signifies the Great Archon, who now suffers the agony of his present ignorance.[23]

In vs. 26 Paul goes on to relate that God "gave up" the creature into the "*pathe* of dishonor", so that the "females" exchanged their "natural affinity" (τὴν φυσικὴν χρῆσιν) with the "males" for what was "contrary to nature" (παρὰ φύσιν) and the males likewise abandoned their affinity with the females. This inappropriate situation (τὴν ἀσχημοσύνην) has occurred, according to vs. 27, through error (τῆς πλάνης).

The Valentinian exegete, again, would reject *a priori* any "literal" exegesis of the passage. He would refuse, for example, to refer it to the

---

[18] Iren. *Adv. haer.* 1.1.9; 2.5.2; demiurge as "image" (εἰκών) of the *monogenes*; *Exc.* 47.3, as "image of the Father" (εἰκὼν πατρός).

[19] *Comm. Jo.* 20.28.

[20] Iren. *Adv. haer.* 1.3.1.

[21] *Exc.* 47.3.

[22] *Comm. Jo.* 13.19. Heracleon says that the "Jews" worship "the one who is not the Father", and refers to Rm. 1.25: "they worshipped the *creation* and not the true creator (τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα)." See also 13.16: Heracleon explains that "the Jews" worship "the creation or the creator", pointing out that the two terms can be distinguished or can serve as equivalents, both characterizing the worship of the psychic "Jews" in contrast to the pneumatics' worship of "neither the creation (κτίσει) nor the demiurge, but the Father of truth".

[23] Hippol. *Refut.* 7.25.1–27.1.

degeneration of mankind into the sexual errors of homosexuality and prostitution. Although we lack an extant Valentinian exegesis of the passage, we may recognize in this passage five terms that bear technical meaning in Valentinian theology, namely: πάθη; ἄρρην/θῆλυς; φύσις; ἀσχημοσύνη; πλάνη. By examining the use of these terms in extant texts, and by comparing the results of this examination with an extant Naassene exegesis of Rm. 1.20-27, we may suggest how a Valentinian could read this passage (for discussion, see footnote 24).

Such an examination suggests that Valentinian exegesis of vs. 26–27 should show how God (the Father) has yielded the creatures "into" *pathe* – that is, into the elements from which the material cosmos was formed. In the process, the "male" and "female" elements of "the seed" became separated from each other, violating the "nature" (φύσις) of each. The exegete should indicate, furthermore, how this "inappropriate situation" (ἀσχημοσύνη) has occurred through "error" – through the *plane* that operates in cosmic creation.

A striking parallel to this proposed exegesis of Rm. 1.20–27 occurs in a Naassene text. The Naassenes interpret this passage as a description of the "fall" of the primal Anthropos. The Anthropos was, they say, citing Paul, hermaphroditic, "neither male nor female" (Gal. 3.28), being formed of the primal invisible *ousia*. When, however, the Anthropos, through *plane*, came into the *pathe*, the invisible *ousia* taking on the "forms" of material existence, the male and female elements of the seed suffered "unnatural" division. This situation, the exegete explains, is what is meant by ἀσχημοσύνη. The exegesis concludes with the statement

---

[24] In the phrase πάθη ἀτιμίας the Valentinian could recognize a reference to the elements, the πάθη, from which the present cosmos was formed (cf. *Adv. haer.* 1.1.7; *Exc.* 47.1). The resultant confusion and alienation of the "females" from the "males" would recall the representation of the element of the "seed" that has fallen into the psychic topos as "female" (*Comm. Jo.* 6.20; 13.10–11; *Exc.* 21.1–3; 40). *Exc.* 21.1 explains how the hermaphroditic unity of the Anthropos has suffered division of the "female" from the "male", which represents that element of the "seed" which remains pneumatic (*Exc.* 2.1; 40). As a result, the female element of the seed now exists in a material condition "contrary to its nature" (οὐ κατὰ φύσιν ἔχων), according to Heracleon, and the pneumatic ele ment of the seed has "been destroyed in deep matter" (*Comm. Jo.* 13.60; 13.10–11). The resulting situation in which the two elements of the seed, male and female, have suffered division, Heracleon calls ἀσχημοσύνη. Like Paul in Rm. 1.27b, Heracleon attributes this situation to the instrumentality of error (πλάνη) (*Comm. Jo.* 13.20). From other sources as well (as from Valentinus' exegesis of the passage (*Strom.* 4. 89f.) and from *Evangelium Veritatis*) one can observe how the Valentinians could read in this passage reference to the role of πλάνη in cosmic creation.

that in these words Paul has described the Naassenes' "entire secret, and a hidden mystery".[25]

If, as we suggest, the Valentinian exegete reads the passage in a similar way, he may conclude from verse 28 that the Father gave up his creatures to an "opposing mind" – in Valentinian terms, to the devil, principle of materiality –[26] and subjected them to "his servant" – that is, to the demiurge.[27] Now that the two elements of the "seed" have become separated in cosmic existence, they give rise to two different types (γένη) of human being or human experience in the present *oikonomia* – to those characterized as *pneumatic* and *psychic*. The psychics, alternatively called the "female seed", remain oblivious to this "secret", and perceive only the demiurge, who appears to rule over all mankind, and to impose his "law" on "all alike" (cf. Rm. 3.19). The pneumatics, however, who are of the "male, angelic seed", receive the "secret of the *anthropos*" (Rm. 2.16). This "secret", belonging to those who are "Jews in secret", reveals that their affinity is not with the demiurge but with the Father. Unlike the psychics, who remain under the demiurge's jurisdiction and his law, the pneumatics are actually, secretly, *exempt* from his jurisdiction and from his law. Heracleon explains that it is "every soul" (πᾶσα ψυχή), that is, every *psychic*, who is enjoined to remain subject to the "higher powers" (Rm. 13.1 f.) and to "Moses" the demiurge. According to Origen, the Valentinian exegete of Romans concludes from this that the psychics alone comprise the "cosmos" that Paul says is "to be judged" (3.6; 3.19).

The whole paradigm of *law*, *sins*, *fear*, and *judgment*, according to Valentinian exegesis, applies only to the "Jews", that is, to psychics. So Paul explains in 3.19: "We know that what the law says it says to those in the law" – to the psychic "Jews" – "so that the whole *cosmos*" – that is, the totality of psychics – "may become liable before God." As the exegete explains, the idea of *sins*, *liability*, and *judgment* emerge dialectically with the idea of *law*. He infers this from 3.21, where Paul himself says that "the consciousness of sin comes through the law".[28]

Conversely, where there is no idea of law, there can be no idea of sins,

---

[25] Hippol. *Ref.* 5.7.19.

[26] *Comm. Jo.* 13.16; 20.28; *Exc.* 52.1–53.1.

[27] Cf. Heracleon's exegesis of Rm. 13.1f.; every psychic (πᾶσα ψυχή) is warned to obey the "servant of God", the demiurge, in 13.4 who is also called "Moses", and "judge", bearing wrath for those (psychics) who do evil. *Comm. Jo.* 20.38.

[28] The Valentinian opponent of Origen considers the question of how such an interrpetation can be sustained in view of the apparently universal reference of, for

liability, or judgment. Therefore the pneumatics, being "Gentiles", and not "in the law", are exempt from this whole paradigm. As evidence, the exegete cites 4.15: "Where there is no law, there is no transgression," and 5.13: "sin is not accounted where there is no law."[29] The pneumatics, then, are represented as those "Gentiles", who, according to 2.14, "not having the law, do by nature (φύσει) the things in the law. They are themselves law, having the effect of the law written on their hearts." While the psychics only become aware of sin externally, "through the law", the pneumatics become aware "by nature", internally, of its effect "written on their hearts". This inner, "natural law" to which "their own conscience bears witness", however, differs entirely from the *demiurge*'s law, the so-called "law of Moses". The pneumatic, with Paul, according to Rm. 7.22–23, "delights in the law of *God*" – of the Father, not the demiurge – "according to the inner *anthropos*". Here we note a consistent characteristic of Valentinian exegesis: as the term *cosmos* technically designates the psychics, so the term *anthropos* technically designates the pneumatics.[30] According to the Valentinian reading of 3.5, then Paul is asking whether God could be so unjust as to bear wrath "against the *anthropon*".[31] Could He judge the "Gentiles" according to the "law of Moses"? Paul answers that this is impossible; if God were indeed so unjust, how could he judge the *cosmos*? Clearly, then, the "law of Moses" applies only to the psychic *cosmos*, to the "Jews", and not to the pneumatic *anthropos*, who are the "Gentiles". The Valentinian exegete explains, then, that as psychics are related to the "God of the Jews", the demiurge, through the "law of Moses", which is the "literal circumcision of the flesh" (2.28), so the pneumatics are related "by nature" to the "God

example, Rm. 3.9, where Paul says that the demiurges' law accuses "all alike", both "Jews" and "Greeks", both psychics and pneumatics, of being "under sin". To answer this, the exegete has explained that the terminology of the following verses (3.10–18) demonstrates that the law applies only to psychics. They alone can be called in vs. 10 "unjust", since pneumatics cannot be judged according to the criterion of justice. Psychics alone could be called "lacking intelligence", those "not seeking God". The pneumatics are characterized, conversely, as the "wise"; and even in the state of alienation, continually "seek" the Father (*Adv. haer.* 1.1.2; *Comm. Jo.* 13.27–28). Finally, only psychics could be chastised in vs. 18 for not "fearing" God. Fear characterizes their relation as "Jews" to their Lord, while knowledge (γνῶσις) and love characterize the pneumatics' relation to their God and Father, whom they love in the "perfect love" that "casts out fear" (1 Jn. 4.18). Cf. Scherer, 130f.

[29] Cf. Scherer, 136; 200–202.

[30] Cf. *Comm. Jo.* 2.21; also Origen's argument against this technical interpretation of *anthropos*, Scherer, 124f.

[31] Scherer, 126.

of the Gentiles", the "Uningendered Father", through the inner, natural law which is the "pneumatic circumcision of the heart".

The exegete places this passage in parallel with 2 Cor. 3.1f., where Paul describes the "new" pneumatic covenant which abolishes the "old" covenant of literal law. There also, he claims, Paul explains how the psychic "sons of Israel" remain bound to the "service of death".[32] They remain unable to see the face of "Moses", of the demiurge, since "their minds were blinded". "Even now," Paul says, "the veil is upon their hearts,"[33] preventing the psychics from perceiving the pneumatic revelation. Paul adds in 2 Cor. 4.3 that if his pneumatic gospel is "veiled", it is "veiled" only "to those who are perishing", whose "minds have been blinded" by "the God of this cosmos". But those who are the communication "written on our hearts" perceive what Paul says is "known and recognized by all *anthropoi*", that is, by all pneumatics. What they know is that they share in a "new covenant", written not in literal terms, but in "the *pneuma* of the Living God". This new covenant, unlike the old, sets no requirements, but freely conveys divine grace, as Paul says in 2 Cor. 3.5:

> "... not that we ourselves are considered worthy of anything, as for ourselves, but our sufficiency is from God, who makes us worthy servants of the new covenant, which is not of the letter but of the *pneuma*."

While the psychics, then, being "Jews", stand "in the law", Paul says in 3.28 "we reason that the *anthropos* is justified through faith *apart from* the works of the law." And it is to the *anthropos*, that is, to the pneumatic, Paul says that "now the righteousness of God apart from the law has been revealed" (3.22). In the following verse, the exegete sees Paul drawing the same distinction. For those whom Paul says have "all sinned", must be the psychics, who stand under the law and under sin. But those who have "lacked the glory of God", must be the pneumatics, who although they have not "sinned", have lacked the "glory" of the Father.[34] It is the pneumatics, then, who, according to 3.24, are "justified as a gift of His grace (τῇ αὐτοῦ χάριτι) through the redemption (τῆς ἀπολυτρώσεως) that is in Christ". The exegete infers from this that Paul intends to distinguish the pneumatic *redemption* (ἀπολύτρωσις) from the *salvation* (σωτηρία) that psychics must strive to attain through the law. The basis for this distinction Paul reveals in 3.25: for "what God foreordained as a

---

[32] Scherer, 174–176; 204.

[33] Hippol. 6.35: Hippolytus relates that, according to Valentinian exegesis of 2 Cor. 3.1–5 the ψύχικός (1 Cor. 2.14) is said "even now" to have the "veil" on his heart.

[34] Scherer, 166f.

reconciliation through faith" does not refer, as the psychics assume, to the death of Jesus. "What the Father foreordained" is the *pneumatic elect* – foreordained "to manifest His righteousness", since He redeems the elect by His grace.[35] Therefore Paul asks (3.27) "Where is boasting?" and answers that "it is excluded. By what law (νόμος)? The law of works? No – but through the law of faith."

Accordingly, the exegete concludes, Paul intends his allegory of "Jews" and "Gentiles" to characterize two distinct processes. The psychics, being "under sin", are bound to the "law of works". To escape the penalty of death for sins, they do need faith, but theirs is specifically "faith in Jesus" (3.26) in the psychic son of the demiurge, who offers them "forgiveness of sins". Those who repent and believe are forgiven, and admonished to do "good works". For the process of their salvation depends on their own choice and on their own activity: it operates according to what Paul calls the "law of works".

The pneumatics, on the other hand, being of the elect, receive redemption entirely "according to grace", in the "law of faith" – faith not in the psychic Jesus but in the pneumatic Christ.[36] Unlike the works-salvation of the psychics the pneumatic redemption *excludes* all human effort (and hence all "boasting"), as it depends entirely upon divine election. Therefore Paul asks in 3.29, "is God (to be understood as) only the 'God of the Jews'?" – that is, as the demiurge? Is He not also the "God of the Gentiles", of the pneumatics – that is the Uningendered Father, who alone can be called the "one God"?[37] Paul concludes in 3.29–30 that the "one God", the Father, "justifies the circumcised" (the psychic) "*from* faith" (ἐκ πίστεως) and the "uncircumcised" (the pneumatic) "*through* faith" (διὰ τῆς πίστεως).[38] For the psychic's faith is limited, and his salvation must come "from works" (4.2) as well as "from faith". The

[35] Scherer, 158–162.

[36] The Valentinian exegete takes Rm. 3.26, apparently, as a reference to the psychic who "believes in *Jesus*", on the one hand, and 3.22–24 in reference to the pneumatic who is redeemed "through faith" in *Christ*.

[37] Scherer, 168f.

[38] Origin's opponent correlates these phrases (ἐκ πίστεως / διὰ τῆς πίστεως with an esoteric exegesis of 1 Cor. 11.12 (ὥσπερ γὰρ ἡ γυνὴ ἐκ τοῦ ἀνδρός, οὕτως καὶ ὁ ἀνὴρ διὰ τῆς γυναικός) that they say refers to the generation of psychics (as ἡ γυνή) and pneumatics (ὁ ἀνήρ) respectively. As the psychic element (ἡ γυνή) comes ἐκ τοῦ ἀνδρός, from Adam, so she is saved ἐκ πίστεως. Conversely, as the pneumatic element comes διὰ τῆς γυναικός, that is "through Eve", figure of Sophia, so he is redeemed διὰ τῆς πίστεως. See discussion by Origen, Scherer, 170f. Cf. Gal. 3.7, 3.26.

pneumatic, on the other hand, is redeemed "*through* faith", since his redemption depends not on himself at all but only of the will of the Father who elects him. Paul concludes in 3.31 that the pneumatics "abolish the law *through faith*". Yet he can claim simultaneously in 3.32 to "establish the law", since although the law is abolished in relation to the pneumatics, it is sustained in relation to the psychics.[39]

Having set forth this clear distinction between the psychics' *salvation* and the pneumatic *redemption*, Paul asks in ch. 4 about "our father Abraham according to the flesh" – that is, in Valentinian symbology, about the demiurge, the psychic generator of mankind, who "forms" their physical constitution. Is the demiurge justified "from works" like the psychics, or "through faith" like the pneumatics? The exegete shows from Rm. 4.3 that Abraham, the demiurge, "believed God" – the Father – and therefore his faith "was accounted for righteousness". Here Origen accuses his exegetical opponents of presupposing a distinction between the demiurge and "the God they call good". They claim, Origen says, that "the Jews" do *not* believe in "the God in whom Abraham believed", who is the One God, the Father. Therefore, the gnostics conclude, they "lack a faith like Abraham's", and lacking his faith in the Father, they ignorantly worship the demiurge *himself* as their god.[40] While the demiurge believes in the Father, so that he is justified "through faith", the psychics, who worship only the "creation" and "image" of God, the demiurge, therefore remain bound to his law, which is the "law of works".

The Valentinian exegete sees Paul drawing the consequence of this in Rm. 4.4–5: "To the one who works" – that is, to the psychic – "the reward is accounted not according to grace but according to obligation." Psychics, then, are bound to earn salvation "from works" as the "reward" of their own effort. But, according to 4.5, "to the one who does not work" – to the pneumatic – but "believes on Him who justifies the unholy" – on the Father – "his faith is accounted for righteousness".

As evidence, Paul cites the testimony on "David" in Ps. 32.1–2. The Valentinian, as suggested above, sees "David" as a figure for the demiurge. In the words of his witness the exegete sees the same contrast expressed:

4.7: "Blessed are they whose transgressions are forgiven, whose sins are covered;
4.8: blessed is the man (*anthropos*) to whom the Lord does not impute sin."

To whom do these phrases apply? Since Paul himself says in 4.15 that

[39] Scherer, 174f.
[40] Scherer, 220f.

"where there is no law, there is no transgression," and in 5.13 that "sin is not accounted where there is not law," the description in 4.7 of those who have *transgressed* and *sinned* cannot apply to the pneumatic "Gentiles". The first phrase, then, must apply to the psychics, and specifically to those psychics who have received forgiveness, whose "sins are covered". The second phrase, describing the one "to whom the Lord does not impute sin", however, can only refer to the pneumatic. This identification is confirmed by the description of the "blessed man" in 4.8 as *anthropos* – that term technically used, as we have seen, to designate the pneumatic elect. To make this even clearer, Paul has introduced this verse in 4.6 as describing the "blessedness of the *anthropos* whom God accounts righteous apart from works".

A third textual clue serves to establish, for the Valentinian, this interpretation. He notes that the first phrase, 4.7, refers to those "forgiven" in the plural. According to the presuppositions of Valentinian theology, the *plural* characteristically connotes the psychics, who constitute a plurality; for the psychics (according to Theodotus and Heracleon) are "the many".[41] The second phrase, however, refers to the "blessed anthropos" in the *singular*, establishing its reference to the pneumatic elect, who constitute, in Heracleon's words, the "unique, unified, single formed nature" of the elect. (In the same way, the demiurge, as "servant" of the higher powers, is described as being "of many", specifically *not* singular; while the Father remains uniquely the "One God" who always is described in the singular.)[42]

Paul goes on to stress in 4.9–11 that Abraham, the demiurge, has received justifying faith and the promise of blessing while he was, like the pneumatic elect, "still uncircumcised". In receiving his justification "through faith", then, he becomes the father – not only of "his own", the psychic "Jews", but also (vs. 12) of the "uncircumcised" – the pneumatics, who "bear the traces of our father Abraham's faith, which was his in the state of uncircumcision".

In 4.16, Paul adds that Abraham, the demiurge, believed "in spite of the deadness of Sarah's womb" – an image that apparently refers to Sophia's abortion, which brought forth the "deadness" of materiality in cosmic existence,[43] as it also brought forth the "dead" – that is, the

[41] *Comm. Jo.* 13.51; *Exc.* 56.2.
[42] *Comm. Jo.* 13.50; *Exc.* 53.1.
[43] Scherer, 214f.; *Exc.* 80.1.

psychics. The promise that the demiurge received from the Father, however, was given, as Paul explains in 4.13, "to Abraham and to *his seed*". Who can this mean? The exegete notes, first, that the "seed" cannot be the "dead", it cannot refer to the psychics generated from Sophia. The "seed" must be the "living", and therefore the *pneumatic* seed.[44] Secondly, since the promise is said to be "certain", it can be given only to the "elect seed". For if the promise depended on human effort, as Paul explains, it could not be utterly "certain": therefore it must depend on God's will in election alone.[45] Third, the promise is given "through faith", and "according to grace", as the elect alone can receive it. Finally, referring to Gal. 3.16–17, the exegete notes that "Abraham's seed" specifically is described in the singular and not in the plural, as being "not as of many" (as of the psychics) but "of one", establishing its reference to the pneumatic elect. Nevertheless, as Theodotus explains from Rm. 11.25–26, the "many" shall become "one" when the "Jews" and the "Gentiles", the "called" and the "elect" finally are restored together into unity and harmony with each other and with the Father.[46]

What motivates the Valentinian theologians to develop this theological anthropology and the hermeneutical discipline whereby it claims Pauline authority? Are we really convinced, as we so often have been told, that their concern is purely "speculative" and theoretical?

We suggest, on the contrary, that their theology emerges primarily out of their concern to articulate their experience of redemption – the experience of having received justification "according to grace". They claim not to present any new doctrine, but rather to expound the theology of election and grace they claim to find in Paul. His election-language expresses, they say, the same pneumatic experience. Those who apprehend and share in this experience – and they encourage others to do so – they include with themselves as being "of pneumatic nature", or, in other words, as members of "the elect".

Secondarily, they are concerned to oppose the attempt of the Christian majority to place the "gospel of Christ" in continuity with Jewish religion rather than in contrast to it, as they believe Paul has done. They are reacting against what they see as a moralizing of the gospel, and against

[44] Scherer, 170.

[45] Scherer, 206f.

[46] Cf. *Exc.* 58.1. The question of Valentinian eschatology is to be discussed in a forthcoming article: "Conflicting Versions of Valentinian Eschatology: Irenaeus' Treatise vs. the *Excerpta ex Theodoto*".

those who preach about "Jesus" in terms of *law*, *sins*, *forgiveness*, and *works*. Such psychic preaching only can interpret the experience of conversion in terms of ethical choice and action – in terms of the "law of works". Those who are "of psychic nature", apprehending salvation as psychics, can, they admit, attain to salvation, but remain on a lower level of experience and insight. Elected neither to grace nor to reprobation, they can achieve "through works" a *relation* with God as creator and Lord, but fail to attain *reunion* with God as Father.

Yet the psychic description of the process of salvation fails to interpret the experience of the pneumatic redemption. The pneumatic does not experience himself as one who, having heard the preaching, is "called" to "repent his sins" and "believe in Jesus", to "receive forgiveness", and to turn to "good works". Instead he experiences the encounter with Christ as a recognition of his own, hidden, unknown, true identity – an identity which he realizes cannot be achieved through "works", or his own effort, but which he receives as freely "given". Nor can his experience be described as an act of his own choice or decision. On the contrary, he is aware of "having been chosen". He anticipates not "salvation" as his "reward", but reunion with the Father as the gift of divine grace.

The Valentinians see in *Romans*, then, Paul's description of that pneumatic experience of justification "by grace", and note how he contrasts it with the "works-salvation" of "the Jews". Since Paul himself enjoins them to exegete pneumatically, not literally, they conclude that he intends to represent through this allegory of the "Gentiles" and the "Jews" those who, on the one hand, are "of pneumatic nature" being the elect, and those who are "of psychic nature" on the other, who stand "in the middle" between the two alternative elections to grace and to reprobation. Schottroff has suggested that the Valentinians may have introduced this characterization of the psychics into an earlier twofold election-schema of grace and reprobation in her words "as a concession to the church".[47] Their view of the psychic nature, as the provisional condition (τῆς οἰκονομίας) of "those in the middle" does enable the Valentinians both to affirm the validity of the psychic preaching, and simultaneously to indicate its limitations.

The polemicists Irenaeus, Clement, and Origen, however, interpret the Valentinian description of the three "natures" substantively, as evidence that the gnostics teach "determinism". Clement says that they teach that

[47] Schottroff, 93.

some are "saved by nature", and others "lost by nature".[48] In short, he gives a polemical turn to the phrase so that, in his description, it implies not election as its presupposition but determinism. Irenaeus makes the same implication when he says that the gnostics claim to be "pneumatic by nature". This shows, he adds, their arrogance and their contempt for "good works" – for "they claim to be perfect and elect", and to have "received grace as their own special possession".[49] Irenaeus, Clement, and Origen become instrumental in developing the counter-theory of *autexousia* – "free will" along with philosophic arguments for the universality of human freedom – to contradict the gnostics' alleged "determinism". If one were to adopt this philosophic framework, one could agree that Valentinian anthropology is "deterministic" – but only in the sense that it presupposes divine election.

What can this analysis offer for the interpretation of other texts, such as those from Nag Hammadi? We suggest, first, that it offers clues for interpreting specific passages in other texts related to Valentinian tradition. Three examples may be mentioned:

1. The use of technical terms to designate what is *psychic* and *pneumatic* respectively (i.e., the terms "Jew"/"Hebrew", "Gentile"/"Christian" (as in the *Ev. Phil.*); the terminology of the "names", of "those who are" and "those who have not yet become" (in *Ev. Ver.*); the terms "cosmos" and "anthropos"; the phrases "from faith"/"through faith", the "two covenants", or "two circumcisions" (as the latter occurs in *Ev. Thom.*).
2. This analysis should also serve to elucidate gnostic reference to the Pauline letters (as in *Ev. Thom.*, *Ev. Ver.*) by suggesting an exegetical context.
3. It should elucidate the function of OT figures (Abraham/Moses/Jacob, etc.) as references to the *demiurge* in texts related to Valentinian tradition.

Secondly, this analysis criticizes the current discussion of gnostic anthropology, and suggests an alternative approach to the interpretation of the three "natures". Bultmann, Langerbeck, and Schottroff, who discuss the Valentinian view of "natures" in terms of the antithesis between "determinism" and "free will" focus their discussion on philosophic categories developed in anti-gnostic polemics. These categories neither occur in the gnostic texts themselves, nor do they reflect the concerns of Valentinian theologians.

The terminology of the three "natures", as it is used in the Valentinian exegesis of *Romans*, is intended to interpret Pauline anthropology. The three designations (psychic/hylic/pneumatic) express the different relations of men to the divine election:

---

[48] *Exc.* 56.3–4.

[49] Iren. *Adv. haer.* 1.1.11–12; Clem. Al. *Strom.* 2.10–2.

1. The term "psychic nature", then, characterizes those who are not elected, but stand provisionally "in the middle" between the alternative elections to grace and reprobation. They are the "called", who receive a capacity for attaining salvation "according to works".
2. The term "hylic nature" characterizes those elected to reprobation, who can also be called "lost natures".
3. The term "pneumatic nature" characterizes those who, being the "elect of God", through the will of the Father, receive a "certain" and "imperishable" redemption "according to grace".

Appendix

Valentinian hermeneutics proceed according to their technical interpretation of certain "scriptural" terms. The following examples from *Rom.* 1–5 indicate which Pauline terms they interpret as referring to *psychics* (col. 1) and which to *pneumatics* (col. 2) These are grouped according to their designation of the *persons* (*psychics/pneumatics*), the *process* (*salvation/redemption*), and the *deity* (*demiurge/God the Father*).

PSYCHIC	PNEUMATIC
I. The persons: *psychics*	*pneumatics*
Rm. 2.28: the "*Jew externally*" has "circumcision of *flesh*" which is "*literal*"	2.29: the "*Jew in secret*" receives "circumcision of the *heart*" which is "*pneumatic*"
1.14: the "*Barbarians*", the "*foolish*"	1.14: the "*Greeks*", the "*wise*"
1.16; 2.17, etc.: the "*Jew*"	1.5; 1.13, etc.: the "*Gentile*"
3.30: "the *circumcision*"	3.30: "the *uncircumcision*"
4.14: "heirs from the law"	4.16: "*the entire seed*"
II. The process: *salvation* (σωτηρία)	*redemption* (ἀπολύτρωσις)
Rm. 2.17: the "Jew" relies "on the law"	2.14: the "Gentiles, not having the law, do by nature (φύσει) what it prescribes":
2.25: the "*circumcision*" must observe "the law"	2.27: the one "by nature" "*uncircumcised*" (ἡ ἐκ φύσεως ἀκροβυστία) "completes the law"
2.12; 3.19: they are "*in the law*"	2.12: are "*without law*"
8.2: the law "of sin and death"	2.14: yet "themselves are law"
3.20: their "consciousness of sin" comes *externally*, "through the law"	2.15: they "receive the effect of the law written in their hearts" *internally* "their conscience witnesses to it"
3.23: psychics "all have sinned"	3.23: pneumatics have "lacked God's glory"
	(5.13: "sin is not accounted apart from law")
	3.24: they are "justified by his *grace* freely through the *redemption* in Christ"
3.6: psychics are "the *cosmos*" which is to be "judged"	3.28: pneumatic is the "*anthropos*" whom God justifies "apart from the works of the law" (δικαιοῦσθαι πίστει ἄνθρωπον χωρὶς ἔργων νόμου.)
3.19: the psychic "*cosmos*" is liable to the judgment	
3.27: psychics justified by "*law of works*"	3.27: pneum. justified by "*law of faith*"

3.30: "the *circumcised*" are justified "*from faith*" (ἐκ πίστεως)	3.30: "*uncircumcised*" are justified "*through faith*" (διὰ τῆς πίστεως)
4.2: psychics also justified "*from works*"	
4.4: psychic is "*the one who works*"; his "*wages*" (μισθός) are accounted as "*his due*" (κατὰ ὀφείλημα)	4.5: pneumatic is "*the one who does not work*", but whose "*faith is accounted for righteousness*" by "*grace*" (4.4)
4.7: psychics "*iniquities* forgiven", their "*sins* are covered"	4.8: pneumatic is the "*anthropos*" to whom "the Lord will not impute sin"
III. The deity: *the demiurge*	*God the Father*
Rm. 3.29: the "God of the Jews"	3.29: "God of the Gentiles", the "One God"
1.23: the "image" (εἰκών)	1.23: the "glory of the Incorruptible God"
1.25: the "lie" (τὸ ψεῦδος) the "creation" (κτίσις) (cf. *Exc.* 47)	1.25: "truth" (ἀλήθεια) of God the "creator who is blessed among aions"
1.3; 4.6: "David": 5.14, "Moses": 4.1f.: "Abraham, our forefather according to the flesh"	1.7: "God our Father", the "Uningendered"
	4.3; 4.17: "God in whom Abraham believed"

Columbia University, New York 10027, Barnard College

Vigiliae Christianae 26 (1972) 259–262; © *North-Holland Publishing Company*

CHRISTUS PARRICIDA

BY

ERNST BAMMEL

The *Altercatio Simonis et Theophili* reproduces the following Jewish argument in ch. II. 4:

Aestuo uehementer cogitatione potuisse Christum tam maledictam et ludibriosam sustinere passionem, si tamen uera sunt, quae dicitis, a patribus nostris crucis patibulo esse suffixum. scimus plane Aman maledictum a patribus nostris pro merito suo esse crucifixum, qui genus nostrum petierat in perditionem, in cuius morte pereuoluto anno gratulamur et sollemnia uotorum facta celebramus, quod a patribus tradita accepimus. et Abessalon, qui ad caedem patris parricida fuit, pependisse illum in arbore legimus. Christus autem si patibulum mortis huius sustinuit et in cruce pependit, cur non hoc ipsum a patribus accepimus nec passum in scripturis nostris inuenimus, ut, si inimicus genti nostrae esset, gauderemus? erubescere poteris, Theophile, si hoc dictum minime conprobaueris, nam scriptum est in Deuteronomio: maledictus omnis, qui pendet in ligno.[1]

Both examples, Haman as well as Absalom, serve as an indication that in Jewish tradition crucifixion is like *maledicta et ludibriosa passio*. They render it unlikely that the Messiah was to meet his end in the same way, or, if he did so, made it necessary to have a special prediction in Scripture so as to avoid confusion with the ignominious death of the respective persons and a similar rejoicing behaviour on the side of the Jews.[2]

This is the main line of the argument. But, apart from this, there is

---

[1] VI. 22; ed. A. Harnack, *Die Altercatio Simonis Judaei et Theophili Christiani*, T.U. I (1883) 28f.; E. Bratke, C.S.E.L. 45 (1904) 25f.

[2] The last part of the sentence is interpreted in very different ways; see Ad. Harnack, 54; A. Freimann, *M.G.W.J.* N.F. XIX (1911) 558f.; E. Bratke, *Altercatio*, Epilegomena, 79. This is partly conditioned by the divergence of the MSS *ut si/ut sicut* which caused Harnack to interpolate *ut, ut si*, and to paraphrase "während wir jetzt den Tod dieses Gekreuzigten als des Feindes unseres Volkes bejubeln". The present author suggests the emendation *ne, ut si*: "in order that we might not rejoice as if he were an enemy of our nation." The second alternative given above is based on this emendation.

noticeable a certain interest in those persons who are taken as figures parallel to Jesus. Haman is not unknown in Jewish polemical writings. On the contrary, the comparison of this arch-enemy of the Jews with Jesus is one of the stock pieces in the armoury of the rabbis. Absalom, on the other hand, is not familiar in this literary genre. And his mention is not quite appropriate, as his death between the branches of a tree was rather due to an accident than the result of a judgement pronounced upon him. The author of the Jewish statement is not unaware of the difference between Haman and Absalom: it is only the former whose death is annually celebrated by solemn feasts – something that is taken up in the case of Christ. Still, he adduces this twofold genealogy. He is able to do so, because he had qualified their respective actions. It is said of Haman that *genus nostrum petierat in perditionem*, whereas Absalom is called *parricida*. It is this latter accusation that enables the Jewish controversialist to see Absalom in the line of Haman and Christ and to picture his "hanging on the tree" as an event not dissimilar to the execution of the two others.

It is *mors huius* that Jesus was to die. So it is likely that if such a comparison was intended, the descriptions were meant to bring out points of similarity between the characters. The characterisation of Haman, *petierat in perditionem*, is, of course, the standard accusation against the enemies of Judaism,[3] but could equally be taken as echoing the label applied to Jesus who "led astray the people" (Sanh. 43a) and whose activity is said to have resulted in great tribulation for Israel.[3a]

That a similar echo was intended in the use of *parricida* is rendered likely by the fact that this application to Absalom is only valid in a wider sense: he attempted to kill David. It is for this reason that this incident as such does not normally figure in the enumeration of his crimes.[4] Indeed it would have been enough to describe him as recalcitrant in order to explain his fate and punishment and in fact that is done in Sanh. 107a[5] and such a description is true to the historical data. The same appellation could have been found appropriate for Jesus.[6] And again: Absalom was

[3] E.g. Philo *Leg.* §160: Σηιανοῦ τὸ ἔθνος ἀναρπάσαι θέλοντος.

[3a] See S. Krauss, *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen* (1902) 121 etc.

[4] Calderon, who reproduces the standard Christian tradition in his *Los Cabellos de Absalon* (Obras Completas I (1951) 973), describes him as pierced three times for fratricide, sexual impropriety and disobedience (por fraticida la una, la otra por deshonesto y la otra por ser hijo inobediente).

[5] And parallels cited by L. Ginzberg, *Legends of the Jews* VI, 267.

[6] S. Krauss, 39 (Strassburg text); cp. Mark 6.3.

the child of a woman who had been captured in war time and who was suspect for that reason. A similar accusation was raised against Mary.[7] But, surprisingly, these features which invited comparison are not even mentioned in the text. Instead, *parricida* is used as the very point of comparison. It must be by design that the Jewish disputant avoids other issues and concentrates on this one feature. The dominant tendency in Jewish legends is quite different: Absalom's fate is pictured in less dark colours[8] and is definitely different from Ahitophel's as it is pinpointed in the Mishnah of Sanh. 10.2.

A similar enigma is to be found on the side of Jesus. Is *parricida* in any sense true of him? Indeed, the large majority of Jewish traditions on Jesus avoid such an accusation.[9] But there is at least one exception. The Huldreich version of the Toledoth Jeshu records that Jesus "slew his father". His mother had left her husband in order to follow her seducer. The child is brought up without any knowledge of its dubious origin. But the matter was found out thanks to the inquiries of the rabbis. Jesus, when given intelligence of the facts, torments his mother in order to make her confess her guilt and kills his father subsequently.[10]

The story could be taken as a late and fanciful elaboration of what is described in the oldest Jewish tradition: the seduction of Mary, the hairdresser, by Panthera, the soldier (Origen, *C. Cels.* I.32). But the reaction of Jesus to the revelation of the circumstances of his birth is a topic that is widely and early attested in the genre of the Toledoth. The story is an almost tragic one – Jesus runs wild because he has to leave the teaching house as a result of his illegitimate birth[11] or because he realizes that he is liable to be put to death for this reason.[12] Similar in character is the version according to which he had to be killed because he had entered the temple for the slaughtering of the Passover lamb although those responsible had forgotten to circumcise the fatherless child,[13] It is in

---

[7] Thus already the Jew of Celsus; cp. Koran IV. 155.

[8] See Ginzberg VI, 267f.; IV, 106f.

[9] Of course, it would be possible to describe Jesus as patricide because of his rebellion against the paternal religion. But Jewish tradition does not centre its resistance against Jesus in the latter's anti-Torah pronouncements and certainly fails to stigmatize him by using this word.

[10] Sepher Toledoth Jeschua ha-Notzri (Leiden 1705) 29f.

[11] See S. Krauss, *op. cit.*, 40.

[12] Krauss, 118; a combination of both these reasons is to be found in the Viennese MS p. 68f.

[13] *R.E.J.* 62 (1911) 240ff.; cp. *N.T.St.* 13 (1966/67) 321.

keeping with this that Mary tends to be seen in these stories as the innocent victim of a third person. And it is only in consequence of this that Jesus' wrath is directed against this seducer in the Huldreich version.

The parallel in the Altercatio shows that this trait of picturing Jesus as patricide is neither isolated nor late.[14] This may give an indication for the existence of older material in the, admittedly, novellistic story of the Huldreich version and may challenge scholars to reconstruct the Ur-version behind the existing text.

Cambridge, The Divinity School, St. John's Street

[14] Does the Christian legend that stigmatizes Judas as having murdered his own father (Krauss, 220) mirror this picture?

Vigiliae Christianae 26 (1972) 263–271; © *North-Holland Publishing Company*

TRADITIO LEGIS UND PETRUSPRIMAT

Eine Entgegnung auf Franz Nikolasch[1]

VON

PETER FRANKE

Die *traditio legis* an Petrus gehört zu den Themen der frühchristlichen Kunst, bei deren Behandlung in ikonographischer wie ikonologischer Hinsicht noch weitgehend Uneinigkeit herrscht.[2] Die Forschung der letzten Zeit zeigt die Tendenz, der Szene immer weniger einen konkreten Primatsbezug zuzubilligen und stattdessen eschatologische Bildmotive in den Vordergrund zu rücken.[3] Damit verbunden ist zumeist die Annahme der sepulkralen Herkunft der *traditio*,[4] während Christa Ihm sie 1960 ausdrücklich bestreitet[5] und mit K. Wessel[6] der Entstehung in der Apsidialmalerei zuneigt. Wessel hat auch den primatsbezogenen Charakter der Bildaussage weiter zu entfalten versucht: Christus überreicht Petrus das Gesetz und begründet damit nicht nur den Primat des Petrus selbst, sondern auch den seiner Nachfolger, womit der spezifisch römische Charakter der Szene gegeben ist.

---

[1] F. Nikolasch, Zur Deutung der „Dominus-legem-dat"-Szene, *RQS* 64 (1969) 35–73.

[2] Die Literatur zur *traditio legis* kann auch nicht annähernd vollständig hier genannt werden. Als wichtigste neuere Literatur sei angeführt: J. Kollwitz, Das Bild von Christus dem König in Kunst und Liturgie der christlichen Frühzeit, *Theologie und Glaube* (1947) 95ff., 99ff. K. Wessel, Das Haupt der Kirche, *Archäologischer Anzeiger* (1951) 292ff. W. N. Schumacher, Dominus legem dat, *RQS* (1959) 1ff. M. Sotomayor, Zur Herkunft der traditio legis, *RQS* (1961) 215ff. Derselbe, *S. Pedro en la iconografia paleocristiana* (Granada 1962) 125ff. Nikolasch (wie Anm. 1), *passim*. Für die formale Ableitung ist wichtig C. Davis-Weyer, Das Traditio-Legis-Bild und seine Nachfolge, *Münchner Jahrbuch* (1961) 7–45. Zusammenfassender Bericht bei Ch. Ihm, *Die Programme der christlichen Apsismalerei vom 4. Jh. bis zur Mitte des 8. Jhs.*, Studien zur Kunstgeschichte und christlichen Archäologie 4 (Wiesbaden 1960) 33–39.

[3] Hierzu grundsätzlich E. Dinkler, *Das Apsismosaik von S. Apollinare in Classe* Wissenschaftliche Abhandlungen der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen 29 (Köln und Opladen 1964) 115ff.

[4] Sotomayor, Zur Herkunft der traditio legis, 228f. Nikolasch, 43.

[5] Ihm, *Apsisprogramme*, 129. Ich möchte der Autorin zustimmen, die geltend macht, daß die *traditio legis* auch auf Sarkophagen vor einem apsisartigen Hintergrund erscheint.

[6] Wessel, Haupt der Kirche, 292ff.

Widersprochen haben dieser Interpretation vor allem W.N. Schumacher[7] und M. Sotomayor,[8] die zunächst anhand formal-ikonographischer Aspekte den petrinischen Charakter der *traditio legis* zu entkräften versuchen: da Christus in fast allen Fassungen der *traditio* stehend erscheint,[9] kann nicht die Übergabe des Gesetzes als Skopos der Bildaussage angesprochen werden, denn bei ikonographisch vergleichbaren profanen Szenen erscheint der Kaiser beim Tradierungsakt stets sitzend.[10] H.P. L'Orange[11] schließt aus der erhobenen Rechten auf eine Darstellung des Sol invictus.[12]

In der Bestimmung des eigentlichen Kerns der Bildaussage weicht Schumacher völlig von der bisherigen Forschung ab. Er sieht in ihr eine Erscheinung des auferstandenen Herrn, wobei I Kor 15,4ss die Gegenüberstellung von Petrus und Paulus motiviert.[13] Petrus empfängt – versinnbildlicht durch die Gesetzesrolle – die Weisungen des auferstandenen Herrn, der dem Bild insofern einen eschatologischen Akzent verleiht, als seine Auferstehung den Glauben an die Auferstehung der Gläubigen begründet. Daran anknüpfend hat M. Sotomayor die Herkunft aus der *traditio legis* auf Werken der Sepulkralkunst zu erweisen versucht,[14] während Schumacher sie in der Apsis von S. Peter erstmals verwirklicht sah.[15]

Das Eschatologische, bei Schumacher eine Erscheinung des Auferstanden ergänzend, gewinnt Ausschließlichkeitscharakter in der von F. Nikolasch vorgetragenen Interpretation,[16] die im folgenden näher untersucht werden soll.

---

[7] Schumacher, Dominus legem dat, *passim*. Sotomayor, Zur Herkunft der traditio legis, 229f.

[8] Sotomayor, wie Anm. 7. Derselbe, *S. Pedro*, 125–52.

[9] Als Ausnahme könnte allenfalls S. Peter in der von Grimaldi überlieferten Fassung gelten; Ihm, *Apsisprogramme*, Taf. VI, 1.

[10] Schumacher, Dominus legem dat, 2ff.

[11] H.P. L'Orange, Sol invictus imperator, *Symbolae Osloenses* (1936), 86ff.

[12] Vgl. O. Perler, *Die Mosaiken der Juliergruft im Vatikan* (Fribourg 1953) 13–32. K. Goldammer, Christus Orpheus, *ZKG* (1963) 217ff. 228.

[13] Schumacher, Dominus legem dat, 18.

[14] Sotomayor, Zur Herkunft der traditio legis, 228f. Nikolasch, 39 mit Anm. 9.

[15] Schumacher, Dominus legem dat, *passim*. Derselbe, Eine römische Apsiskomposition, *RQS* (1959) 137ff. Zur Herkunft aus dem Baptisterium der Peterskirche: L. de Bruyne, La décoration des baptistères paléochrétiens, *Akten des 5. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie Aix 1954* (Città del Vaticano 1957) 347. Sotomayor, Zur Herkunft der traditio legis, 215f.

[16] Nikolasch, wie Anm. 1, *passim*.

I

Nikolaschs Überlegungen zur *traditio legis* gehen aus von mehreren Bildelementen eindeutig eschatologischen Charakters, die in den meisten Fassungen auftreten und die bislang in der Literatur in ungenügender Weise berücksichtigt wurden.[17] Zu diesen den apokalyptischen Charakter stützenden Kompositionselementen gehören neben dem Paradiesesberg mit den vier Flüssen,[18] dem Phönix als Vogel der Unsterblichkeit[19] und den Palmen, die gleichfalls der Paradiesessymbolik angehören,[20] vor allem die Lammdarstellungen, als Apostellämmer, oder – noch eindeutiger – als Christuslamm nach Apk 14.[21]

Nach Klärung dieses eschatologischen Grundtenors der *traditio* wendet Nikolasch sich Petrus und Paulus zu, die er als Vertreter von Juden- und Heidenkirche anspricht. Dementsprechend ist die Schriftrolle das Gesetz Christi, das Juden und Heiden zur einen Kirche vereint.[22]

Gewiß hat Nikolasch mit dieser Interpretation bislang verkannten oder unberücksichtigt gebliebenen Bildelementen zu ihrem Recht verholfen und damit der gesamten Forschung neue Impulse verliehen. So dürfte das Problem des Christogramms im Kuppelmosaik von S. Giovanni in fonte in Neapel[23] dahingehend gelöst worden sein, daß eine eschatologische Bedeutung anzunehmen ist und die Heranziehung baptismaler Elemente durch E. Dinkler[24] zurückgewiesen werden muß. Für die Gegenüberstellung von Petrus und Paulus als Vertretern von Juden- und Heidenkirche hat Nikolasch die außerordentlich weite Verbreitung in der westlichen Patristik aufzeigen können.[25] Ihre Verbindung mit

---

[17] Ebd., 39f. 43–48.

[18] Dazu auch: F. Nikolasch, *Das Lamm als Christussymbol in den Schriften der Väter*, Wiener Beiträge zur Theologie 3 (Freiburg 1963).

[19] Nikolasch (wie Anm. 1), 44–46 (Lit.) mit Nachweis der Phönix-Darstellungen.

[20] Ebd., 46f.

[21] Neben Nikolasch (wie Anm. 1 und 18) vgl. Ihm, *Apsisprogramme*, 34. Davis-Weyer, 41 mit Anm. 53. Dinkler, *S. Appollinare in Classe*, 75 mit Anm. 147. Derselbe Das Kreuz als Siegeszeichen, *ZThK* (1965) 1ff. 5f. mit Anm. 16.

[22] Nikolasch, 63–69.

[23] Nikolasch, 44, weist darauf hin, daß die in Neapel auftauchende Sphärenkugel unter dem Christus der *traditio* keine Bedeutungsverschiebung bringt (vgl. E. Schaffran, *Frühchristliche Mosaiken* [München 1961], Taf. 10). Das Kuppelmosaik bei Dinkler, *S. Apollinare in Classe*, 61 mit Abb. 24. A. Voretzsch, *S. Giovanni in fonte in Neape* (Greifswald 1957). J.L. Maier, *Le baptistère de Naples et ses mosaiques*, Paradosis 9 [Fribourg 1964] (dazu J.H. Emminghaus, *ThRev* [1966] 191f.). P. Vallin, Dominus legem dat, *RSR* (1966) 265ff.

[24] Dinkler, *S. Apollinare in Classe*, 61.

[25] Nikolasch, 50–55.

eschatologischen Elementen ist allerdings keineswegs zwingend. Das Triumphbogenmosaik von S. Maria Maggiore zergliedert sich zwar unter der Hetoimasie mit SS. Petrus und Paulus in zwei Teile, deren Szenen jeweils besonders der Juden- und der Heidenkirche zugeordnet scheinen,[26] doch weder kann nach H. Karpps Untersuchung[27] zum apokryphen Anteil in der Ikonologie weiter der von L. de Bruyne[28] gegebene und von A. Schuchert[29] entfaltete Hinweis auf Ps.-Matth. 13 unbesehen übernommen werden, noch wird a priori für die Hetoimasie nach der Untersuchung Th. von Bogyays[30] ein eschatologischer Hintergrund angenommen werden können.

Die Mosaiken der Eingangswand von S. Sabina[31] sind hierfür genausowenig aussagekräftig und in S. Pudentiana[32] schließlich nehmen ausser Nikolasch[33] nur E. Dinkler[34] und F. W. Deichmann[35] an, die Personifikationen von Juden- und Heidenkirche krönten nicht Christus, sondern die beiden Apostelfürsten zu seiner Seite. Doch ist das Zeugnis der patristischen Literatur zu deutlich und die eschatologisch bestimmten Bildelemente in der *traditio* sind zu eindeutig, als daß die keineswegs klare Forschungslage das Ergebnis Nikolaschs wesentlich modifizieren könnte. Doch ist damit die Bildaussage noch nicht völlig erfaßt, wie mir scheint: Nikolasch berücksichtigt nicht, daß eine *traditio* an *Petrus* vorliegt und

---

[26] Diese an sich gewiß zutreffende Scheidung wird allerdings bei der *Anbetung der Magier* durchbrochen, wo die Gegenüberstellung der *ecclesia ex circumcisione* und der *ecclesia ex gentibus* in einer Szene durchgeführt ist. Vgl. A. Weis, Die Geburtsgeschichte Christi am Triumphbogen von S. Maria Maggiore zu Rom, *Das Münster* 1960, 73ff. 78ff. H. Karpp, *Die Mosaiken von S. Maria Maggiore zu Rom* [Baden-Baden 1966] (ein Textband zu Karpps Tafelband ist in Vorbereitung).

[27] H. Karpp, Kanonische und apokryphe Überlieferung im Triumphbogen-Zyklus von S. Maria Maggiore zu Rom, *ZKG* (1966) 62ff.

[28] L. de Bruyne, Ricerche iconografiche sui mosaici di S. Maria Maggiore, *RivAC* (1936) 239ff. 264.

[29] A. Schuchert, *S. Maria Maggiore zu Rom II, Ikonographie des Triumphbogenmosaiks* [Hab.schrift, Mainz 1954] (Ms.). Dazu Ihm, *Apsisprogramme*, 132ff. Karpp, Triumphbogenzyklus, 62ff.

[30] Th. von Bogyay, Zur Geschichte der Hetoimasie, *Akten des 11. Internationalen Byzantinisten-Kongresses 1958* (München 1960) 58ff. Derselbe, Art. Etimasie, *RDK*, Sp. 144ff. Dinkler, Kreuz als Siegeszeichen, 12, Kat. 1 mit Anm. 40.

[31] J. Wilpert, *Die römischen Mosaiken und Malereien der kirchlichen Bauten vom 4.–12. Jahrhundert* (Freiburg 1916) 1,47. Ihm, *Apsisprogramme*, 131. Nikolasch, 61. E. Dassmann, Das Apsismosaik von S. Pudentiana in Rom, *RQS* (1970) 67ff. 73.

[32] Dassmann, Apsismosaik S. Pudentiana, 73. Vgl. auch Ihm, *Apsisprogramme*, Kat. II, 130ff.

[33] Dinkler, *S. Apollinare in Classe*, 55. Nikolasch, 62.

[34] Dinkler, *S. Apollinare in Classe*, 55.

[35] F. W. Deichmann, *Frühchristliche Kirchen in Rom* (Basel 1948) 54.

daß damit – wenn auch nicht primär – ein spezifisch römischer Charakter gegeben ist. Dafür spricht auch eine weitere von ihm nicht berücksichtigte Tatsache: die örtliche Verbreitung der *traditio legis* bleibt auf die westlichen Reichsteile beschränkt[36] und ihr Ursprung ist mit Sicherheit in Rom zu suchen.[37] Wenn die Vermutung von J. Kollwitz stimmen sollte, daß der *traditio legis*-Sarkophag im Museo Nazionale in Ravenna aus Rom stammt,[38] würde das den petrinischen Charakter der Szene noch weiter bestätigen.

II

Es scheint also, daß bei der *traditio legis* eschatologische und primatsbezogene Bildelemente unvermittelt nebeneinander auftauchen.

Es ist wohl zunächst wichtig, die eschatologischen Bildmotive in ihrer Aussage etwas zu präzisieren: dem Christuslamm auf dem Paradiesesberg eignet ein iudikaler Aspekt nicht nur gemäß Apk 22, sondern auch nach dem Zeugnis des Apsismosaiks der Basilika von Fundi.[39] Dort erscheint vor der Hetoimasie (wie bei der *traditio*) das Christuslamm auf dem Sion, von dem die vier Paradiesflüsse ausgehen. Die Darstellung des Endgerichts ist nicht nur dadurch belegt, daß das Lamm sich von den Böcken abwendet,[40] sondern sicher erwiesen durch den Titulus des Paulinus von Nola,[41] nach dem das Lamm *quasi iudex* erscheint.[42] Gemäß Mt 19,28 wäre dann das Apostelkollegium als Beisitzer beim Gericht zu erwarten.[43] In S. Pudentiana war diese Lämmerprozession ursprünglich

---

[36] Ihm, *Apsisprogramme*, 38 mit Anm. 104. Vgl. die Kataloge bei Sotomayor, Herkunft der traditio legis, 228f. Anm. 43. Nikolasch, 71–73.

[37] Das ist unbestritten, ungeachtet der Diskussion um das Apsismosaik von S. Peter.

[38] J. Kollwitz, *Die Sarkophage Ravennas*, Freiburger Universitätsreden NF 21 (Freiburg 1956) 16f. mit Taf. 8–10.

[39] Ihm, *Apsisprogramme*, 80ff.

[40] Zu diesem Motiv auch F. Gerke, *Das Christusmosaik in der Laurentiuskapelle der Galla Placidia in Ravenna* (Stuttgart 1965) 19 mit Abb. 24.

[41] Die entscheidende Stelle lautet:

Et quia praecelsa quasi iudex rupe superstat,
Bis geminae pecudis discors agnis genus haedi
Circumstant solium; laevos avertitur haedos
Pastor et emeritos dextra complectitur agnos.

(Paulinus von Nola, *Ep.* 32,17 (PL 61,339); vgl. Ihm *Apsisprogramme*, 181.)

[42] Ihm, *Apsisprogramme*, Kat. XXXVII, 181f.

[43] Dassmann, Apsismosaik von S. Pudentiana, 76 (Lit.). Zu den Lehrversammlungen (Dassmann, 70–72) ist nun aus dem frühen 5. Jahrhundert nachzutragen die Darstellung in der Eingangslünette des Hypogäums von S. Maria in Stelle b. Verona. Vgl. J. M. C. Toynbee, The Early-Christian Paintings at S. Maria in Stelle near Verona, *Kyriakon*, Festschrift Johannes Quasten (Münster 1970) 2, 648ff. 652f. mit Pl. 9.

vorhanden,[44] wenn E. Dassmann ihnen auch keine solche Bedeutung beimessen will.[45] Auch bei der *traditio legis* muß mit einem ursprünglichen Vorhandensein der Lämmerprozessionen gerechnet werden.[46] Das Fresko in Grottaferrata[47] und das Goldglas im Vatikan[48] beweisen es. Die Verkürzung dieser ursprünglichen Vollform auf die dreifigurige *traditio legis* – gelegentlich auch auf eine Komposition mit drei Lämmern[49] – ist offenbar aus dem Gedanken heraus entstanden, auch in dieser Szene den Primatsbezug stärker zu verdeutlichen.[50]

Die eschatologischen Bildelemente der *traditio* dienen somit, bei iudikaler Akzentuierung, als Hintergrund einer durchaus primatsbezogenen Szene. Dieser Gedanke, die Hervorhebung Petri als Beisitzer beim Gericht, findet sich auch bei Leo I.,[51] von dem wir allerdings nicht wissen, inwieweit er in der Tradition seiner Vorgänger steht. Die lehramtlichen Briefe der Päpste des 4. und 5. Jahrhunderts sind meist theologisch nicht sehr ergiebig, da zum größten Teil disziplinären Inhalts. Immerhin läßt sich feststellen, daß von Siricius[52] über Innozenz I.,[53] Zosimus[54] und Bonifaz I.[55] bis zu Leo I. mit einer entwickelten Primatslehre[56] die Frage regelmäßig in den Papstbriefen auftaucht. L. Hertling hat bereits darauf hingewiesen, daß es ja keineswegs singulär ist, daß die theologische Reflexion der Praxis der Kirche mit gewissem zeitlichem Abstand folgt.[57] Wie es scheint, hat sich in der Spätphase des Arianismus ein stärkeres Primatsbewußtsein in Rom ausgebildet, was zur Entstehung der *traditio*

E. Dinkler, *Der Einzug in Jerusalem*, Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen 167 (Köln und Opladen 1970) 31 mit Anm. 41.

[44] Vgl. die Zeichnung Ciacconios (Bibl. Vat., Cod. 5407) [1595], Ihm, *Apsisprogramme*, Taf. III,2. Dinkler, *S. Apollinare in Classe*, 54f.

[45] Dassmann, Apsismosaik von S. Pudentiana, 77.

[46] Übersicht über die Fassungen der *traditio* mit Lämmern bei Nikolasch, 46 mit Anm. 30f.

[47] Ihm, *Apsisprogramme*, Taf. XII,1.

[48] Ebd., 36 mit fig. 6.

[49] Vgl. Die Sarkophage Valentinians III. und Constantius' III. im Mausoleum der Galla Placidia zu Ravenna. Gerke, *Christusmosaik* (wie Anm. 40), Abb. 25f.

[50] So auch Ihm, *Apsisprogramme*, 35.

[51] Leo I., *Sermo* 3,3. 5,5.

[52] Siricius, *Ep. ad Himerium ep.* (PL 13, 1132Cff.).

[53] Innozenz I., *Ep.* 29 (PL 20, 582Cf.). *Ep.* 30 (PL 20, 590Af.).

[54] Zosimus, *Ep.* 12 (PL 20, 676Af.). Vgl. J. Speigl, *Annuarium historiae conciliorum* 1969, 1ff. 2.

[55] Bonifaz I., *Ep.* 13 (PL 20, 766A). *Ep.* 14 (PL 20, 777). *Ep.* 15 (PL 20, 779ff.).

[56] W. de Vries, Die Struktur der Kirche gemäß dem Konzil von Chalcedon, *Orientalia Christiana Periodica* (1969) 64ff. 88–98.

[57] L. Hertling, Communio und Primat, *Una Sancta* (1962) 91ff. 120ff.

legis beigetragen haben wird, möglicherweise mit Blick auf die östliche Kirche, um dem „politischen Prinzip" in der Primatsbegründung die Petrusnachfolge entgegenzustellen.[58]

Daß Petrus und Paulus in der *traditio* als Vertreter von Juden- und Heidenkirche stehen, kann aufgrund des ikonographischen und patristischen Beweismaterials kaum bezweifelt wreden, doch besteht auch kein Grund zur Ablehnung der Annahme, Paulus tauche hier auf als zweiter Apostel der Römer.[59] Nikolasch läßt leider die Probleme der Kultstätte von S. Sebastiano unerwähnt,[60] obwohl der früheste Sarkophag mit der *traditio legis* sich auffälligerweise dort befindet.[61] Ungeachtet der Frage, ob H. Lietzmanns Translationshypothese[62] noch aufrechterhalten werden kann oder ob man mit E. Kirschbaum[63] lediglich eine Translation der Apostelhäupter annimmt oder eine novatianische Kultstätte[64]: es ist aufgrund der gefundenen Graffiti[65] sicher, daß Pilger bei S. Sebastiano *beide* Apostelfürsten verehrten. Das von Damasus I. verfaßte Epigramm[66] zeigt ferner, daß offenbar Aufenthalt und Tod beider in Rom zur Verehrung führten.[67] Nachdem F. Gerke bereits erste Hinweise in dieser Richtung gegeben hatte,[68] ist die Frage bisher nicht umfassend genug aufgegriffen worden.[69]

---

[58] Vgl. de Vries, Struktur der Kirche, 99f. Anm. 6, wo nachgewiesen wird, daß es sich um eine *captatio benevolentiae* handelt, wenn östliche Bischöfe vom Inhaber der Sedes Petri sprechen.

[59] Nikolasch, 48–55.

[60] Vgl. zu S. Sebastiano den Bericht von J. Fink, In der Kraft des Symbols, *ThRev* (1966) 217ff. Th. Klauser, *Die römische Petrustradition im Lichte der neuen Ausgrabungen unter der Peterskirche*, Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen 24 (Köln und Opladen 1956) 21ff. 73–83.

[61] Ihm, *Apsisprogramme*, Taf. XI,1. Sotomayor, Zur Herkunft der traditio legis, Taf. 13c. Dinkler, Kreuz als Siegeszeichen, 5f. mit Anm. 16 und Abb. 2.

[62] H. Lietzmann, *Petrus und Paulus in Rom* (Leipzig ²1927).

[63] E. Kirschbaum, *Die Gräber der Apostelfürsten* (Frankfurt 1957).

[64] L.C. Mohlberg, Historisch-kritische Bemerkungen zum Ursprung der sog. Memoria Apostolorum, *Colligere fragmenta*, Festschrift Alban Dold (Beuron 1952) 62ff. Hierzu auch der Bericht von J. Fink, *ThRev* (1970) 184f.

[65] Klauser, *Petrustradition*, 23f. mit Anm. 30 (Lit.).

[66] Das Damasus-Epigramm lautet:

Hic habitasse prius sanctos cognoscere debes
Nomina quisque Petri pariter Paulique requiris.

Vgl. den vollständigen Text bei Klauser, *Petrustradition*, 23 Anm. 28. A.M. Schneider, *Die Memoria Apostolorum an der Via Appia* (Göttingen 1951) 15 Anm. 41.

[67] Es ist hierfür unerheblich, ob bei S. Sebastiano sich Apostelreliquien befanden.

[68] F. Gerke, Duces in militia Christi, *Kunstchronik* (1954) 95ff. Derselbe, *Christusmosaik*, 11.18f.

[69] Vgl. jedoch die Hinweise bei Ihm, *Apsisprogramme*, 22ff.

Schließlich sei noch die von Nikolasch kaum berührte Frage nach dem Apsismosaik von S. Peter zu Rom aufgegriffen.[70] Vor allem J. Kollwitz hat die Auffassung begründet, daß in der Hauptapsis von S. Peter die erste Darstellung der *traditio legis* sich befunden habe.[71] Th. Klauser[72] ist ihm darin gefolgt und hat auch schon zu Recht betont, daß es am erfolgversprechendsten ist, als Grundlage für diese Annahme das ins 5. Jahrhundert zu datierende Elfenbeinkästchen von Pola zu benutzen[73] statt der Zeichnung Grimaldis, die ohnehin nur den Zustand zur Zeit von Innozenz III. wiederspiegelt.[74] Das Kästchen von Pola, im nahen Samagher gefunden, zeigt auf der Rückseite eine Architektur mit gewundenen Säulen,[75] die, wie nach den Grabungen feststeht, die Confessio von S. Peter darstellt.[76] Auf dem Deckel des Kästchens erscheint die *traditio legis*, während auf der Vorderseite die beiden Apostelfürsten neben der Hetoimasie dargestellt sind.

Man wird annehmen dürfen, daß die Hetoimasie – auf dem Kästchen gegenüber der Confessio von S. Peter – in die Hauptapsis von S. Peter gehört, während man die *traditio legis* des Deckels mit der Lateranbasilika in Verbindung bringen kann. In beiden Fällen wäre eine primatsbezogene Szene mit eschatologischem Hintergrund gegeben. Das Auftauchen der Hetoimasie in S. Peter und – trotz der nicht völligen Sicherheit – der *traditio* in S. Giovanni in Laterano bestätigt auf jeden Fall noch einmal den petrinischen Charakter beider Szenen.

III

Zusammenfassend läßt sich zur *traditio legis* feststellen:

(1) Die eschatologischen Bildelemente (Paradiesesberg, Phönix, Palmen) dienen als Hintergrund einer primatsbezogenen Szene.

(2) Petrus und Paulus erscheinen als Vertreter von Juden- und Heidenkirche, doch ist ihr Auftreten auch im spezifisch römischen Charakter der *traditio* begründet.

(3) Das Christuslamm auf dem Paradiesesberg gemäß Apk 14 ist Ziel

---

[70] Nikolasch, 71ff. nennt S. Peter im Katalog nicht.
[71] Kollwitz, Das Bild von Christus dem König, 100f.
[72] Klauser, *Petrustradition*, 111f.
[73] Vgl. Ihm, *Apsisprogramme*, Taf. VI, 1. Klauser, *Petrustradition*, 111.
[74] Klauser, *Petrustradition*. Ihm, *Apsisprogramme*, Taf. VI, 1.
[75] Klauser, *Petrustradition*, Taf. 14.
[76] Ebd., 111–14. 63.

der 144000 Besiegelten des neuen Israel, der Kirche, die Juden und Heiden umfaßt und durch Petrus und Paulus dargestellt ist. Dabei ist *Petrus* eindeutig hervorgehoben, dem der Herr sein Gesetz übergibt und unter dessen Nachfolgern die Kirche ihrem eschatologischen Ziel zustrebt.

D 44 Münster, Schillerstraße 38

Vigiliae Christianae 26 (1972) 272–287; © *North Holland Publishing Company*

THE REACTION OF THE CHURCH TO THE COLLAPSE OF THE WESTERN ROMAN EMPIRE IN THE FIFTH CENTURY*

BY

R. P. C. HANSON

About a century before the collapse of the Western Roman Empire took place the Church had been taken completely unawares by the decision of the Roman Imperial Government to recognize, tolerate and finally patronize it. The Church was taken just as much by surprise by the collapse of the Western Empire. We can hardly blame the Church for the first surprise and as far as the second is concerned we can at least say that though the signs of coming collapse were evident enough, nobody at the time, pagan or Christian, recognized them. On the contrary, about the year 400 the average Roman citizen who knew anything of the history of Rome would probably have said that the Empire was in a flourishing and secure state, likely to last for many more centuries. It had indeed survived a severe and menacing time of troubles rather less than two centuries before, when between 249 and 272 it did look very much as if the Empire was breaking up under the stress of internal strife and external attack, economic chaos and serious epidemic. But that danger, everybody knew, was now past. A succession of strong Emperors, culminating in Diocletian, had reunited the Empire and restored order, security and confidence. Economic stringency, particularly in the form of immobility and the disappearance of the small farmer and steady increase of taxation, was indeed a constant threat. But stability had been restored to the currency by Diocletian's and Constantine's gold *solidus*, even though inflation seriously affected smaller, copper, denominations. Theodosius I had recently been successful in suppressing Imperial usurpers and reuniting the Empire. The brilliant general Stilicho was at the disposal of Theodosius' two sons, Honorius and Arcadius, and a very complex and solid, albeit inefficient and bureaucratic, civil service was apparently guarantee-

* This paper was given to a conference of the Dublin Mediaeval Society held in University College, Dublin (of the National University of Ireland), on January 20th. 1971.

ing the indefinite continuance of the Empire. Nobody expected its demise, and certainly nobody wanted it. There were no nationalist movements, no spirit whatever of anti-Imperialism. The barbarians themselves, whose presence within the Empire was now much more apparent than it had been a century before, were not particularly anxious to end Imperial rule. Least of all did the Christian Church, still basking in the sunshine of a patronage the short withdrawal of which by the Emperor Julian forty years before had only served to make the enjoyment of it sweeter, desire such a dismal event as the collapse of the Roman Empire. Even long after the dreadful calamity had taken place, Christian writers could not dissociate membership of the Christian Church from Roman citizenship. To Salvian, writing his *De Gubernatione Dei* in Marseilles about 440, the two are identical; he cannot really envisage barbarians as Catholic Christians. Patrick, as is well known, on the extreme verge of Christendom, evangelizing a country which he believes to be the very last on earth, has his famous phrase *Consuetudo Romanorum Gallorum Christianorum*.[1] In the mind of Sidonius Apollinaris, writing later in the century in Gaul, the Roman Empire and the Christian Church are indissolubly intertwined; the two support each other, but on the whole the Church exists to support the Empire rather than vice versa.

And yet the Empire collapsed. The invasion of Italy by Radagaesus in 405 gave everybody a bad shock. But the true moment of collapse, the moment of irreversible disaster, came with the enormous invasion of barbarians westward across the Rhine over the Belgian, Gallic and finally Spanish provinces which began in 407 and never really finished, for these invaders were never effectively removed and most of them finally settled permanently within the borders of the Empire, acknowledging the rule of the central Imperial Government either only formally or not at all. In 410 came the frightful blow of the capture of Rome by Alaric and his Goths. Thereafter almost every single province of the Western Roman Empire was successfully wrested from the grasp of the Imperial Government, the German, Belgian, Gallic and Spanish provinces, the African provinces, the Illyrian, and Danubian provinces, and finally Italy itself, after a long period of rule by puppet Emperors supported by barbarian war-lords, was subjected formally and without pretence to the rule of the Herulian Odoacer in 476. Britain alone had revolted of its own accord in 408 and Britain alone remained for a very

[1] *Epistle to Coroticus* 14; cf. his use of *civibus* at *Ep.*2.

long time immune from barbarian invasion, though not from barbarian raids. In all his lament for Roman lands whose corruption had entailed their subjection to barbarian rule, Salvian does not mention Britain once. The silence is significant, Britain was the interesting exception, and continued to be an exception, even when the barbarian invaders arrived, by holding up their advance much longer than any other part of the Roman Empire had succeeded in doing.

The shock created by these events was tremendous; we have all read the words of St. Jerome as he deplores the taking of Rome by Alaric in the language of the prophets and of the book of Revelation. Among pagans it roused angry accusations that the Roman Empire had collapsed because the Christians had caused the withdrawal of worship from Rome's ancestral gods. Among the Christians it produced bewilderment and dismay. How could God allow an empire which had recently espoused the cause of Christianity in so signal a manner to be destroyed? Among the uneducated and the semi-educated apocalyptic ideas became widespread, the cry *totus mundus perit* was in the mouths of many. Such calamities must portend the end of the world.[2] Through the two works of Patrick, who must, I fear, be classed on his own confession as semi-educated, runs the conviction that he is in the last period of the world's age evangelizing the last race upon earth. But among intellectuals the disasters occurring to the Western Roman Empire were diversely evaluated, and it is worth while glancing at a few of these different interpretations.

Ammianus Marcellinus, the very able pagan historian of the late Roman Empire, writing in the last decade of the fourth century, has, of course, no inkling of coming disaster. He does in one place remark that the Roman Empire is now in its old age,[3] but he would never have agreed

---

[2] The expression occurs in the first of *Eight Pelagian Epistles*, edited by Caspari and reprinted in Brussels in 1964, 1.1(7), *Dices mihi illam vulgi sententiam: Ergo totus mundus perit*. But very similar sentiments can be found in Vincent of Lerins, *Commonitorum* (ed. Moxon, Cambridge 1915) 1.3.

[3] *Rerum Gestarum Libri* (ed. Garthausen, Teubner series, Leipzig 1873) 14.6.3. Contrast the attitude of the pagan historian Zosimus, writing in Constantinople nearly a hundred years later. He is as pessimistic from the pagan point of view as Salvian is from the Christian. He wrote to show how the divine power had withdrawn its support from the Roman Empire because of its Government's defection to Christianity and his date for the origin of the evil is 308, when Constantine should have celebrated the Secular Games and failed to do so (*Historia Nova*, ed. Mendelssohn (Leipzig 1887, repr. Hildesheim 1963) 2.7 [65]). He shows peculiar antipathy to Constantine (*ibid.* 2.8.9 [65–66], 29 [86], 34 [91, 92]). The *daemon* was guiding events (*tyche*) to bring

that it had actually reached the hour of death. Rufinus, writing a little later his *Ecclesiastical History*, a conventional, uninformative and over-rhetorical affair ending with the death of Theodosius in 395, can only have seen the very beginning of the end; but he prepares for disasters which his account does not reach by saying of the battle of Hadrianople (378), *quae pugna initium mali Romano imperio tunc et deinceps fuit.*[4] He does not, however, elaborate any particular philosophy of history. Paulus Orosius, on the other hand, wrote his work *Historia adversus Paganos* in 417 or 418 in order, as the title indicates, to counter anti-Christian propaganda disseminated by the pagans as a result of the disasters which had befallen the Western Roman Empire. By this time it was all too obvious that things were going very wrong indeed; and Christians were finding it necessary to explain why things were going wrong under a Christian government. One would expect – and Christian publicists had in the previous hundred years constantly led people to expect – that with firmly Christian, and firmly orthodox, Christian Emperors nothing serious could happen to the Roman Empire. So Orosius, encouraged by his master Augustine, became the first – and by no means the last – Christian propagandist writer of history. He made a very silly, inconsistent and crude hand at it. For him disaster and calamity are signs of God's wrath when they happen to pagan Emperors and pagan Imperial armies. Similar occurrences experienced by Christian Emperors and armies are the machinations of the devil. The disaster of Hadrianople struck indeed a Christian Emperor, Valens, but as he was an Arian heretic, this does not count; he was punished because he persecuted the orthodox.[5] The murder of the able and loyal Gothic general Stilicho, with his totally innocent son Eucherius, by the inept Honorius, Orosius hails as the act of a religious and liberty-loving Emperor done for the benefit of the Church.[6] The sack of Rome by Alaric should not cause anyone disturbance because the Christians were well-treated by the Goths and

about the ruin of the Roman Empire at the death of the Emperor Julian and at the battle of Hadrianople (*ibid.* 4.4 [161] and 24 [179]). The Emperor Gratian was punished with early assassination for refusing the title of Pontifex Maximus (*ibid.* 4.39 [192]). Another landmark of apostasy was Theodosius' closing of the pagan temples (*ibid.* 4.59 [216]). And the daemon was not gorged with exacting vengeance for the abandonment of the traditional cults by the death of Stilicho (*ibid.* 5 35 [262]).

[4] *Continuation of Eusebius' Ecclesiastical History*, ed. T. Mommsen (*G.C.S.* series, Leipzig 1908) 11.13.

[5] *Historia adversus Paganos* (Migne, *Patrologia Latina* 31) 23 (1147).

[6] *Ibid.* 38 (1162).

only the pagans (deservedly) suffered.[7] His repulsive sycophancy towards the worthless Emperor Honorius is only matched by the idiotic optimism which he displays about the future of the Roman Empire. The barbarian invasions are perhaps regrettable, but they have given the opportunity for the conversion to Christianity of thousands of Huns, Suevi, Vandals and Burgundians.[8] He regards the Empire, in the year 417 or 418, as in a flourishing and peaceful condition under the wise and able Honorius.[9] The Imperial general Constantius had just driven the Goths out of the southern Gallic provinces into Spain where they were occupying themselves most satisfactorily in either killing each other or making peace with Honorius, No circumstances could be happier than these.[10] Short-sighted ineptitude in an historian could scarcely go further than this.

Very different was the attitude of Orosius' master Augustine. Here was one fully capable of formulating an impressive philosophy of history, and in his *De Civitate Dei* that is precisely what Augustine did. His approach was at once thorough, realistic and profound. He has no faith in the continuance of the Roman Empire. He surveys it in all its long history; he does his best to render it justice; he recognizes the virtues of its founders and of its great men, even while he is conducting a polemic against its traditional religion. But he tries to view it *sub specie aeternitatis*, and in this perspective it must be condemned. It had placed its whole hope and trust in success – *gloria* – and by that worldly standard it had at last failed, as it was inevitably destined in the end to fail. Even the Christian Emperors could not save it, though Augustine is not above special pleading of their behalf. In contrast to the city of this world, the Roman Empire, Augustine draws a parallel history of the *civitas Dei*, the chosen people of God, whose destiny is beyond this world, whose standards, values and objectives are quite different from those of the worldly city. So hugely superior is Augustine's handling of this subject to that of any other ancient author, Christian or pagan, who dealt with it that it is no wonder that the *De Civitate Dei* became one of the most influential books in the history of Europe for the next thousand years. One could say with only a little exaggeration that the history of the Church in the Middle Ages is the history of the attempt to build Augustine's *civitas Dei*

[7] *Ibid.* 39 (1163–5).

[8] *Ibid.* 41 (1168). Orosius does seem to possess a genuine concern for the conversion of the barbarians, lacking in other authors.

[9] *Ibid.* 42 (1169–71).

[10] *Ibid.* 43 (1171–4).

on earth – an attempt which Augustine himself would have strongly deprecated.

Two authors in Gaul later in the fifth century next claim our attention. Salvian was writing in Marseilles a little after the year 440. He, like Orosius and Augustine, is concerned to answer the murmurs of Christians, who now, after nearly forty years of uninterrupted and mounting disaster to Roman power, are asking awkward questions: "Why should the situation of the barbarians be so much better than ours?" they ask.[11] But pagans are asking similar questions, and Salvian is concerned primarily to vindicate, not the Roman Empire nor the Christian Church in the Empire, but God's providential ordering of the universe, which concerns pagans as much as Christians. Salvian answers precisely the questions which Orosius and Augustine set out to answer, but instead of arguing that only pagans and heretics have suffered and that all is basically well, or that the Roman pagans were responsible for their own collapse because their apparent virtues were only glittering vices, he declares that it is the vices of the *Christian* Romans that have destroyed the Empire, by bringing God's wrath on it. He contrasts the pure and moderate barbarians with the corrupt, incorrigible and lascivious Romans. He harks back, not to the golden age of the early Church, but to the golden age of the early Roman state. He believes deeply in the civilizing mission of the Romans. What he deplores is the Christian Romans' failure to implement and live up to this mission. In spite of his contrast between the relatively innocent barbarian and the sophisticated wickedness of the Romans, and in spite of a remarkably tolerant and large-minded attitude to Arian heretics, Salvian does not like the barbarians. There is not the slightest sign in his writings that he is anxious to pave the way for the Church to come to terms with the barbarians. He is very far from believing that the Church can turn its back on the corrupt Roman past and face a bright future with the barbarians. His outlook is purely pessimistic; he sees no future for the Romans at all, and he is not interested in the future of the barbarians: *illi crescunt cotidie nos decrescimus, illi proficiunt nos humiliamur, illi florent et nos arescimus.*[12] It is the Christians' fault that the barbarians are heretics.[13] The oppression of the Roman Government

[11] *De Gubernatione Dei*, ed. Pauly (C.S.E.L. series, Vienna 1883), 3.1.2, *cur multo melior sit barbarorum condicio quam nostra?* cf. 4.12.54. God allows us to be conquered by barbarians, to be subjected to the authority of our enemies.

[12] *Ibid.* 7.11.49.

[13] *Ibid.* 5.3.14.

has driven many Romans to take refuge with the barbarians, in spite of their heresy.[14] Others have taken refuge with the Bacaudae, the irregular armies of bandits recruited from dispossessed peasants, and it is the fault of the Christians that the Bacaudae are formed.[15] One by one the Roman provinces of the West have succumbed to the invaders, but God cannot be blamed for this. The misconduct of the Roman Christians has incurred his just wrath.[16]

The other Gallic author is Sidonius Apollinaris. He spent most of his life as a cultured member of the Roman upper classes at his properties in Lugdunum and Avitiacum near Augustonemetum, but in 470 became bishop of Augustonemetum and died some time after 485; he left several letters and some works more interesting for their references to contemporary history than for their literary merit. He was a wholehearted admirer of the Roman Empire; his father and grandfather had held high positions in the Imperial civil service and he was proud to follow in their footsteps even in the twilight period of the puppet Emperors after the death of Valentinian III in 455. He did not abandon hope for the Empire until almost after the last hour. In 456 he declares that he still expects Roman rule to last for centuries.[17] Less than two years before the total extinction of the Western Roman Empire, under the second-last of the puppet Emperors, Julius Nepos (474–5), Sidonius still hopes for a glorious future for the Empire.[18] He sees no future whatever for Romans living under barbarian rule, and actively dislikes the barbarians, even the best of them.[19] He sneers at their lack of culture.[20] He is startled and annoyed when he learns that a Roman friend is learning Gothic or Burgundian.[21] He bitterly describes Lyons under the Burgundian Chilperic II as *Lugdunensem Germaniam*,[22] he refers to Visigoths generally

---

[14] And in spite of their smell! *Ibid.* 5.5.20. Sidonius Apollinaris similarly comments upon the barbarians' smell.

[15] *Ibid.* 5.5.22,23. Orosius witnesses to the same tendency of Roman citizens to desert to the barbarians, *op. cit.* 41 (1168).

[16] *De Gubernatione Dei* 7.12.50,52; 13.55,56.

[17] *Carmina*, ed. W.B. Anderson and E.H. Warmington (Loeb series, Vol. I. 1963, Vol. II. 1965, London and Cambridge Mass.) 7.55–56, cf. *Epistulae* 3.8.112.

[18] *Epistulae* 4.14.1. and 5.16.1.2.

[19] *Epistulae* 2. 1.2; 7.14.10; *Carmina* 12.1–22, the Burgundian billetted on him by the system of *hospitalitas* in his estate at Lugdunum c. 462 are unfortunately within smelling distance!

[20] *Epistulae* 4.8.5.

[21] *Ibid.* 5.5.1–3.

[22] *Ibid.* 5.7.7.

as "the pact-breaking race",[23] and when Julius Nepos betrayed Auvergne, the very area where Sidonius was bishop, to the Gothic king Euric, Sidonius called the Goths "public enemies".[24] Apart from one vague statement that the present era is sinking in old age,[25] he has no philosophy of history. One gains the impression that he consented to become a bishop, not because he perceived that the future lay with the Church, but because he saw this as the best way in which he could serve *Romanae res.* He proved an excellent and conscientious bishop, who even incurred temporary exile by the king Euric for his championship of his flock. As far as he could he no doubt continued to the end his opposition to all things barbarian. It is ironical that his son is found fighting for Euric's successor king Alaric II at the battle of Vouillé in 507 when Alaric was defeated and killed by Clovis King of the Franks. The boy's great-grandfather had served the usurper Constantine III. The family evidently had a penchant for lost causes.

It cannot be said, then, that for the most part the Church foresaw or prepared for the part it was to play in the coming centuries as far as the judgment of the intellectuals is concerned. We have, however, seen some evidence that the bishops found themselves sucked into the new state of affairs without particularly planning to take part into new political and administrative activity. There had already in the fourth century and in the early years of the fifth existed a tendency for able men to find in the Church a sphere of responsible and constructive action which they could not find elsewhere, e.g. in the civil service or the army or just in the administration of their estates. Ambrose is one example, Augustine perhaps another and Synesius a third. The letters of Popes Innocent and Siricius during this period show that many people in high positions in the Imperial civil service were attempting to leave the service in order to get ordained, and although the Popes co-operated with the Emperors to prevent this tendency it is unlikely that they were entirely successful.

As one sees the day to day life of the mid-fifth century Church reflected in the letters of Sidonius Apollinaris one realizes that the Church as a community offered a freedom which was absent from the immobile, totalitarian and bureaucratically stifled Late Western Roman Empire. A sense of justice and of the need to represent all interests prevailed. Local

[23] *Ibid.* 6.6.1, *foedifragam gentem.*
[24] *Ibid.* 7.7.2.
[25] *Ibid.* 8.6.3.

government in a secular sense had long been strangled by the centralized military dictatorship into which the Augustan Principate had developed. But local ecclesiastical government existed and was free, lively and almost, in a "co-operative" sort of way, democratic. This impression is particularly strong in the accounts which Sidonius gives of the election and ordination of bishops.

One of the most striking examples of the attraction offered by the Church in the fifth century was the life of Germanus who left a good career in the civil service to become bishop of Auxerre in 418, yielding to popular clamour, and who did not hesitate during his episcopal career to add political activities to his episcopal duties. He appears to have felt a particular responsibility for the people of Armorica, and it was while he was visiting the Imperial court at Ravenna to intercede for these people after they had staged some political commotions that he died in 448. He also, like so many bishops at that time, was successful in dissuading, at least temporarily, a Gothic king from invading the territory containing his see. We are reminded of the famous embassy from Rome, of which by far the most important and influential member was Leo I bishop of Rome, which dissuaded Attila and his Huns from attacking the city in 452,[26] and of Ammianus bishop of Orleans who was the life and soul of the resistance to the Huns during their siege of that city in 451.[27] The Goths themselves used Catholic bishops as intermediaries with the Romans according to Salvian,[28] and Sidonius tells us that bishops were used to negotiate treaties with Euric, among them Epiphanius, bishop of Ticinum/Pavia.[29] Sidonius himself took a prominent part in attempting to preserve the territory in which his see was situated for the Roman Empire, and thereby earned exile from King Euric for his pains. Bishops of course continued throughout the Roman Empire to arbitrate in civil suits when they were asked to do. One reason for the employment of bishops in secular activities was that the barbarian rulers when they gained possession of territories formerly belonging to the Roman Empire found

[26] Leo also was the chief negotiator with the Vandals when they captured Rome in 455.

[27] This kind of episcopal activity was not confined to the West. We can recall Eunomius bishop of Theodosiopolis who defended the city stoutly when it was beseiged by the Persians c. 405. Synesius in Cyrene found himself forced into much the same role in 410–4.

[28] *De Gub. Dei* 7.9.39.

[29] *Epistulae* 7.7.10.

themselves very short of trained and experienced administrators. They found it advisable to make little alteration in the existing system of taxation. They naturally turned for help to the bishops of the Church who were well educated and trained in administration and not inexperienced in financial affairs. Further, with the barbarian invasions the educational system of the Roman Empire broke down completely; the threefold structure of *ludus*, *grammaticus* and *rhetor* ceased to exist. The Church, which had hitherto entirely relied on the existing system, was forced to improvise its own system, based on the bishop's *familia*, in order to educate its ordinands. By the second half of the fifth century, therefore, clergy were increasingly the only educated, certainly the only well-educated, people in the community, and the barbarian ruler had no option but to employ them in his civil and diplomatic service.

In a quite contrary direction, there can be no doubt that one of the reactions of the Church to the collapse of the Western Roman Empire was an increased impulse towards monasticism. Monasticism had been a slow growth in the West. But even before the collapse came many people were deliberately forsaking society in the West and living voluntary lives of withdrawn asceticism in small groups, as the examples given in the eighth book of Augustine's *Confessions* show and the careers of people like Martin and Paulinus of Nola. Rutilius Namatianus early in the fifth century describes the solitary ascetics who can be seen inhabiting islands and remote places on a journey from Rome to Gaul. It is not surprising that a number of people determined to opt out of a society which appeared to be collapsing around them and to have no future. No doubt economic motives played their part in the movement also. One of Salvian's letters commends a young man to some fellow-monks; his indigent mother has been provided for, and apparently Salvian hopes to have her son provided for in a monastery.[30] There must have been many such cases. There is, however, no reason to doubt the sincerity of the monks whose lives we find pictured in Cassian's *Institutes* and *Conferences* nor of those who formed the monastic communities at Lerins and Grincy, mentioned with respect and admiration several times by Sidonius Apollinaris, nor of the individual ascetics such as Severinus of Noricum and Benedict of Monte Cassino who by their austerity and philanthropy deeply impressed their contemporaries even in that time of chaos and calamity. It is in the fifth century too that there appears the

[30] *Epistulae*, ed. Pauly (*C.S.E.L.* series, Vienna 1883) 1.

phenomenon of monks forming part of a bishop's *familia* such as we find in the case of Augustine, of some Gallic bishops mentioned by Sidonius and probably in the remote British Isles in the case of Ninian and of Patrick. It is in the fifth century too that there appears that phenomenon of which Martin appears to be the sole representative in the fourth century, the monk chosen to be bishop. We can compile a list of such Gallic bishops including Honoratus and Hilary bishops of Arles, Eucherius of Lyons, and Maximus and Faustus of Riez. Certainly the disasters of the fifth century gave a renewed impulse to monasticism in the West, even though it was not as great as the extraordinary ascetic movement which swept across Europe in the next century and which gave its monastic structures to the Celtic Church. But this increased impetus towards monasticism was not accompanied by any missionary impulse. On the contrary, the missionary expansion of the Church in the West almost came to a stop in the fifth century. This is not surprising, because a period of social collapse and economic chaos and dislocation is not at all likely to be one of missionary expansion. But even the desire to evangelize seems to be lacking. Orosius, it is true, looks forward to the conversion of the invading barbarians, but Orosius was unrealistic to an almost fatuous degree and was writing before it was unmistakably clear that the Empire would not recover from its disasters. Salvian has no expectation of converting either pagans or barbarian Arian heretics. It does not enter the head of Sidonius Apollinaris that the barbarians might be converted. Severinus and Benedict live and labour heroically, but they do not attempt to convert either pagans or heretics, though there was no lack of either in the neighbourhood of both men. It is only at the very end of the century, in 496, that the Franks are converted to Catholicism. Only at the very beginning of the century before the troubles have started do we find missionary zeal, with the work of Victricius, and in remote places untroubled by barbarian invasions, such as Britain and Ireland, with the work of Ninian and Patrick. Indeed the evangelistic work of these two is a striking confirmation of the view that Britain in the fifth century was a remarkable exception among the successor states of the former Western Roman Empire, untroubled by invasions, able to develop in relative tranquility its own social and political life.

We may well ask whether the fifth century, as a time of peculiar misery and wretchedness for masses of people, a period of wrecked houses, displaced persons, enforced movements of populations, economic decline and widespread insecurity and despair, brought out in the Church

that which ought to be its characteristic note, and as it were, signature, a sense of compassion. This had not been much in evidence ever since the state had begun patronizing the Church. Constantine's so called humane legislation did not amount to much, and the Church appears to have made no serious protest at the ferocious punishments which the Christian Emperors were wont to mete out, including that of burning to death. Valens, a pious Arian, was particularly addicted to this punishment and it is only poetic justice that he apparently met his end by being burnt to death in a little hut after the calamitous defeat of Hadrianople. It was indeed the humble lower class Christians who made to the best of their ability any protest that was made. Ammianus Marcellinus (27.7.5) tells us that when two Christian officials called Diodes and Diodorus were unjustly condemned to death by burning by Valentinian, the local Christians set up a *memoria* in the place where they were buried and called the place, which was near Milan, *Ad Innocentes*. It is true that the Church had always opposed gladiatorial combats because of their cruelty. Theodoret records the story of the monk Telemachius whose protesting death in the arena ended gladiatorial combats in the arena at Rome in Honorius' reign.[31] Salvian makes it clear that they still existed in Gaul in his day, and stoutly condemns them.[32] One suspects that these displays disappeared in the course of the fifth century not because they were too cruel but because they were too expensive; in fact, Salvian says as much.[33]

But it does seem likely that the enormous dislocation of the fifth century gave Christian compassion an opportunity to function in an atmosphere less restricted than before by conventional barriers of class or bureaucracy. To some degree the universal collapse was seen to reduce all men to an equal level of needy humanity. Salvian says of slaves, *quos etsi nobis servitutis condicio inferiores humana tamen sors reddit aequales*.[34] The function of the bishop as a champion of the weak and helpless did stand out in strong relief in this century which rendered so many people weak and helpless. There are the outstanding examples such as old bishop Deogratias of Carthage who succoured the wretched destitute people brought to Carthage in 455 after the Vandal sack of Rome and died during his ministrations to them, or Epiphanius of Ticinum/Pavia who

[31] *Ecclesiastical History*, ed. Parmentier (*G.C.S.* series, Leipzig 1911) 5.26.1–3.
[32] *De Gub.Dei* 6.2.10.
[33] *Ibid.* 6.8.39–44.
[34] *De Gub.Dei* 3.7.28.

was famous not only as an ascetic and a diplomat but also as a helper of the helpless, or Patiens of Lugdunum who was a pattern of compassionate concern during all his episcopate and spent a great deal of his own money on distributing food and other supplies over a very wide area during a severe famine brought on by the invasions.[35] One of Sidonius' correspondents praises Sidonius himself for displaying a similar openhandedness when bishop of Augustonemetum.[36] More impressive even than this perhaps is the evidence that generosity to the poor and concern for strangers, the sick and prisoners was expected of any fifth-century bishop in the West. The monk Constantius who wrote the life of Germanus of Auxerre tells us that when Germanus was made bishop he distributed his property to the poor and embraced poverty himself.[37] In one passage Sidonius gives us a poetical summary of the duties and functions of a bishop: they are, to champion the lesser people, to care for the sick, strangers and prisoners, to see that the dead are decently buried, and to preach to the people.[38] Elsewhere he makes it clear that it is the duty of the bishop to be a kind of political champion of the community over which he presides, and he commends a candidate for the see of Bourges on the grounds not only that he has experience of conducting negotiations with barbarian kings and Emperors clothed in purple, but that he posseses the quality of compassion (*humanitas*), which is a requirement in a bishop, and which includes feeding the poor.[39] To these pieces of evidence we may add the practice of ransoming prisoners which became a specially Christian activity in the fifth century when it was specially called for. Paulinus of Nola made the greatest possible personal sacrifices for this purpose early in the century. Patrick in the middle of the century tells us of the regular practice of the Christians of Gaul in ransoming prisoners from the Franks, and regards the British followers of Coroticus as scarcely civilized and barely Christian because they have no such custom,[40] and the ascetic Severinus in the second half of the century is said to have been constantly occupied in ransoming prisoners captured by the barbarians, and to have shown very great care in feeding and clothing the

[35] Sidonius Apollinaris, *Epistulae* 2.10.2. and 6.12.5.
[36] *Ibid.* 4.2.3.
[37] Constantius, *Vita Germani Episcopi*, ed. Borius (*Sources Chrétiennes* series, Paris 1965) 2 (p. 124).
[38] *Carmina* 16.116–26.
[39] *Epistulae* 7.9.9,19.
[40] *Epistle to Coroticus* 14.

poor, raising supplies for them throughout Noricum.[41] The impression given, therefore, in A.H.M.Jones' magisterial *Later Roman Empire*[42] that the Church's activity did little to mitigate the harshness of existence during the period covered by his book is not altogether true for the fifth century. Christian compassion did manage to make itself felt during the misery caused by the break-up of the Western Roman Empire.

There is even a little evidence for the appearance of a new concern for the social justice during the fifth century. The Pelagian works edited by Caspari and recently reprinted certainly exhibit a lively concern for justice, and especially for the fair distribution of income, and even in one place deplore the ferocious punishments inflicted by magistrates.[43] The suggestion recently made that Pelagianism carried with it so lively a concern for social justice and so unconventionally levelling an ethos that this accounts for its violent and unexpected condemnation by Honorius in 418 against the wishes of Pope Zosimus seems a well-founded one.[44] Sidonius in a letter to Riothamus King of Armorica, written some time before 469, asks the King to enquire into the case of a poor man whose slaves have run away "at the secret instigation of the British"[45] (who were occupying parts of Armorica after a recent transmigration thither). It is possible that these British were influenced by Pelagian egalitarianism, because it is known that Pelagianism was particularly strong in Britain. Salvian in many passages displays a genuine zeal for social justice. He really does think that selfishness in the use of wealth and lack of concern for the needy is a more serious sin than fornication, and he has one particularly fine passage declaring that Christ is poor with the poor, needy with the needy and starving with the starving.[46] But of course we must not overemphasize this strain in the thought of the fifth century. Towards the end of the century we can see the Church beginning to fit more comfortably into the new society produced by the barbarian invasions and settlements. It has been observed, for instance, that the fifth century sees the beginning of the process whereby powerful families annexed bishopricks

---

[41] Eugippius, *Vita Sancti Severini*, ed. Sauppe (*Mon.Germ.Hist.* series, Auct. Antiquiss. Tom.I. Pars II, Berlin 1887 repr. 1961) 9.1 (12) and 17.1–4 (16, 17).

[42] Oxford 1964. (3 Vols.).

[43] Caspari, *op. cit.* III (*Tractatus de Divitiis*) 6.2–3 (31–33).

[44] The suggestion has been made by J. Morris, Pelagian Literature, *Journal of Theological Studies* 16 (April 1965) 40–57.

[45] *Britannis clam sollicitantibus*, *Epistulae* 3.9.2.

[46] *Ad Ecclesiam* 4.4(21–23).

for themselves. In the time of Gregory of Tours all bishops of that see except five had come from Gregory's family since the time of St. Martin, who died in 397. And nobody who has read E. A. Thompson's book, *The Goths in Spain*,[47] could doubt that from the sixth century onward the Church in that century was deeply concerned with preserving and increasing its own property.

Finally, we may note that the fifth century still left a good many pagans in the territories of the former Roman Empire for the Church to cope with. Martin had toiled among rustic pagans in Gaul and Victricius in Belgium before the collapse began, and Germanus later campaigned against paganism in the country round Auxerre. Priscillian's *Liber Apologeticus* written in Spain before the last decade of the fourth century contains a strong attack on idolatry and evidences the existence there of much paganism. The Spanish bishops were still warring against paganism in the sixth and even the seventh centuries. Salvian witnesses to the existence of much paganism in what had formerly been Roman North Africa in the middle of the fifth century, especially the worship of a god Caelestis.[48] Nobody who has read such a book as Zwicker's *Fontes Historiae Religionis Celticae*[49] could doubt that paganism in one form or another flourished for long after the fifth century throughout Western Europe. It is quite likely that the enormous upset caused by the barbarian invasions not only introduced a great deal more paganism but made it an impossible task for the Church entirely to eradicate it. The Emperor closed the temples, and the Church in many cases used their materials for building churches; one has only to look at the earliest chapel below Hexham Abbey and the bases of the pillars of the earliest chapel of St. Martin in Canterbury to see that. Its policy was not at first to take over the pagan sanctuaries as places of Christian worship; there is no evidence, as far as I know, for this being done anywhere before the sixth century. Where it did not rifle the temples for building materials it left them severely alone. But it could not entirely stamp out paganism. By the time the confusion caused by the break up of the Roman Empire had settled down it was too late to tackle this task.

The Church, then, stumbled unawares into the collapse of the Western Roman Empire, as it had stumbled unawares into the Constantinian era

[47] Oxford 1969.
[48] *De Gub.Dei* 8.2.9–13.
[49] Bonn 1935.

of state patronage. Many of its most faithful sons believed firmly that they were living in the very last days not only of the Roman Empire but of all sublunary things at the very moment when they were most solidly building the mediaeval future. Patrick was one of them. This is a phenomenon which has occurred more than once in Christian history. The activity of Gregory the Great, for instance, examplifies it. But though it was formally unprepared for the appalling and unprecedented collapse of the society in which it had grown into maturity, when the crisis came the Church found powers within itself to deal with the crisis, to endure, to survive and finally to go far towards permeating and controlling the new state of affairs which the barbarian invasions and settlements had brought about. In these days in which we live of social and economic planning and forecasts, most of which prove mistaken, we can perhaps conclude that this is the best way, and best condition, in which to meet major crises.

Thornfield, Fivemiletown, Co. Tyrone

Vigiliae Christianae 26 (1972) 288–290; © *North-Holland Publishing Company*

ΤΑΣ ΠΕΝΤΕ ΑΙΡΕΙΝ

PAR

G. J. M. BARTELINK

Dans la *Vita Hypatii* de Callinique, biographie du premier abbé du monastère Rufinianae, près de Chalcédoine, datant du Ve siècle, nous voyons dans l'édition des Sodales seminarii Bonnensis le texte suivant (63,9–11): Ταῦτα οὖν ποιῶν τοῖς ἀδελφοῖς καὶ πᾶσιν, αὐτὸς ἐν ψιάθῳ ἀνακλίνων ἑαυτὸν τοσοῦτον ἐνεκρατεύετο, ὡς πολλάκις καὶ τὰς πέντε ἀσιτεῖν αὐτόν.[1] Dans ce texte, ἀσιτεῖν est une conjecture. Les manuscrits P (Parisinus gr. 1488) et V (Vaticanus gr. 1667) ainsi que l'édition, basée sur ce dernier manuscrit, du bollandiste Daniel Papebroch,[2] ont à cet endroit αἴρειν. De même, le manuscrit A (Athoniensis Philotheou 8), que les éditeurs de Bonn ne connaissaient pas encore, comporte la leçon αἴρειν.

Dans notre édition de la *Vita Hypatii*, paru en 1971 dans les Sources Chrétiennes, nous avons gardé la leçon des manuscrits, bien que nous ne connaissions pas de parallèle littéral de cette expression. La raison en était qu'on peut trouver un parallèle en quelque sorte comparable dans l'expression ἕλκειν τὰς πέντε (ἕξ, τὴν ἑβδομάδα, τὰς ἑβδομάδας), qui se présente un certain nombre de fois dans les ouvrages monastiques.[3] Le sens est le même que celui que, de toute évidence, le texte de la *Vita Hypatii* exige: «passer cinq (six) jours sans prendre de nourriture.» On en trouve la confirmation, par exemple, dans un passage de l'*Histoire Lausiaca* où l'expression ἕλκειν τὰς ἑβδομάδας, qui s'y présente une seule fois (cap. 20, ed. C. Butler, p. 63,9–10), s'accompagne

---

[1] *Callinici de Vita S. Hypatii Liber*, ediderunt seminarii philologorum Bonnensis sodales (Lipsiae 1895), p. 14.

[2] *Acta Sanct.* m. iunii, t. III, p. 308 ss.

[3] «L'expression ἕλκειν τὰς ἕξ, – sous-entendez: ἡμέρας, – ou ἕλκειν τὴν ἑβδομάδα (var.: τὰς ἑβδομάδας) signifiait, dans le langage des solitaires égyptiens des IVe et Ve siècles, passer (litt.: *tirer*) cinq ou six jours, sans prendre de nourriture»: R. Draguet, Une nouvelle attestation de ἕλκειν τὰς ἕξ, *Mélanges Joseph de Ghellinck S. J.*, Tome I: Antiquité (Gembloux 1951), p. 287.

d'une explication: ἕλκουσα τὰς ἑβδομάδας διὰ πέντε ἐσθίουσα ἡμερῶν.[4]

Dans ses commentaires sur ce texte, Draguet émit l'hypothèse que l'expression ἕλκειν τὰς ἑβδομάδας, qui se présente rarement, pourrait être la traduction littérale d'une expression copte. Plus tard, il est vrai, Draguet rencontra encore plusieurs fois la même expression dans des textes de caractère apophtegmatique qui, tous, se rapportaient au monachisme égyptien,[5] mais, d'un autre côté, le fait que l'expression se présente aussi dans la *Vita Porphyrii* de Marcus Diaconus, ainsi que Tabachovitz l'avait déjà vu,[6] rend cette origine moins vraisemblable. Pour juger de l'expression ἕλκειν τὰς ἑβδομάδας il faut, en particulier, ne pas oublier qu'il y a aussi des parallèles grecs (cf. ἄγαμος ἄτεκνος, βίοτον εἰς τὸν αἰὲν ἕλκω χρόνον: Euripide, *Oreste* 207; ἕλκεις μακρόπονον ζωάν: Euripide, *Phéniciennes* 1535), de sorte qu'il serait hâtif de penser qu'elle est étrangère à l'idiome grec.

Or, nous sommes en mesure maintenant de donner un parallèle provenant d'un apophtegme que Draguet cite dans un article.[7] Il s'agit d'un apophtegme, qui manque dans l'*Alphabeticon* d'après l'édition de Cotelier (PG 65), mais qui se trouve dans le Cod. Berol. Phill. 1624.[8] Le texte, publié par Paulos Euergetinos,[9] est ainsi conçu: Ἤκουσεν ὁ ἀββᾶς Ποιμὴν περί τινος, ὅτι ἕλκει τὰς ἓξ ἡμέρας τῆς ἑβδομάδος διότι ὀργίζεται, καὶ εἶπεν οὗτος· ἔμαθεν αἴρειν τὰς ἓξ, καὶ οὐκ ἔμαθεν ἐκβάλλειν τὴν ὀργήν. Draguet a retrouvé ce même texte dans quatre autres manuscrits anciens de l'*Alphabeticon*. Pour le mot αἴρειν (sic) dans le texte cité, ces manuscrits comportent les formes suivantes: αἴρειν (V), αἴρειν (Va), αἰρεῖν (L), ἀναίρειν (E). En procédant par élimination,

---

[4] Comp. R. Draguet, Le chapitre de l'Histoire Lausiaque sur les Tabennésiotes dérive-t-il d'une source copte? *Le Muséon* 58 (1945), p. 93. Draguet considère ici ἕλκειν τὰς ἑβδομάδας «tirer la semaine» comme un idiotisme copte: «le grec, et notamment Pallade, dit διὰ (ὑπὲρ) πέντε ἐσθίειν.» Cf. *Hist. Laus.* 22, 3; 61, 6. D. Tabachovitz (In Palladii Historiam Lausiacam observationes quaedam, *Eranos* 30 (1932), p. 105), au contraire, signale des parallèles grecs.

[5] R. Draguet, Réminiscences de Pallade chez Cyrille de Scythopolis, *Revue d'Ascétique et de Mystique* 25 (1949), p. 214–215.

[6] Cf. D. Tabachovitz, In Palladii Historiam, p. 104: τὴν δὲ ἁγίαν πασχαλίαν πᾶσαν εἶλκεν τὴν ἑβδομάδα μηδενὸς μεταλαμβάνουσα («per sollemnia paschalia totam hebdomada trahebat sive sustentabat nihil edens»): *Vita Porphyrii* 102, 16, p. 79. éd. H. Grégoire-M. A. Kugener).

[7] Draguet, Une nouvelle attestation, p. 290.

[8] W. Bousset, *Apophthegmata* (Tübingen 1923), p. 107 (sous la référence 70c).

[9] Paulos Euergetinos, Συναγωγὴ τῶν θεοφθόγγων ῥημάτων (Venise 1783), Athènes 1900 (II 35 = p. 290).

Draguet finit par retenir la leçon αἴρειν: ἀναίρειν se présente dans un texte revu, les formes αἴρειν et αἰρεῖν sont impossibles: «lisons, puisqu'il faut lire quelque chose, αἴρειν, avec Va.»[10]

Cette leçon, la seule possible en effet, constitue un parallèle intéressant pour la leçon dans *Vita Hypatii* 63,11 qui, jusqu'à présent, était un cas isolé. Que αἴρειν τὰς πέντε soit un copticisme,[11] la chose me paraît peu probable. Dans ces expressions comparables, le sens d'αἴρειν peut être quasi synonyme de celui de ἔλκειν («supporter, tenir le coup»). On le voit, par exemple, chez Jean Chrysost., *Hom.* 17,2 dans I *Tim.* (PG 62, 594): οἱ δὲ πρὸς τὸν στέφανον ὁρῶντες μυρίας αἴρουσι πληγάς.

Nijmegen, Postweg 86

[10] Draguet, Une nouvelle attestation, p. 290.
[11] Comp. la note 4.

Vigiliae Christianae 26 (1972) 291–296; © *North-Holland Publishing Company*

NEW SOURCES FOR THE SYMBOL IN EARLY SYRIAN CHRISTIANITY

BY

A. VÖÖBUS

A new avenue was opened in the research on the origin and development of the ancient Christian symbols with the emergence of one such stemming from ancient Syrian Christianity, specifically, from East Syrian Christendom in Persia – it complements and enriches the material on the symbols of Western provenance.

Access to this precious item comes by way of a recension of the synodical acts of the convocation convened at Seleucia-Ctesiphon in the year 410.[1] Embedded in that recension is the symbol in question.

This marks an important advance over the information previously available to us in the extant acts[2] of this significant convocation. In these we see the resolutions put forward in the interest of reorganizing the East Syrian Church under Catholicos Isḥaq. Among other innovations, there is included the promulgation of the Nicaean Creed. This is natural enough since the convocation was summoned precisely for this purpose, namely to bring the church affairs of Persian Christianity into line with the Western development and to make the Nicaean faith the creedal foundation of the reorganized church. To this end Marūtā, bishop of Maipherqaṭ, had labored and the results of these endeavors became manifest in the formulations adopted by the synod.

The same is the case with another document connected with the name Marūtā, bishop of Maipherqaṭ.[3] Also this cannot offer this service.

The new avenue for research was occasioned by the emergence of another recension of the acts of the synod. It reaches us through another channel, namely through the collections of ecclesiastical legis-

---

[1] Ms. Par. syr. 62, fol. 237b–238a.

[2] *Synodicon orientale ou recueil de synodes nestoriens*, éd. par J.B.Chabot (Paris 1902).

[3] *Les canons de Pseudo-Nicée en syriaque*, éd. par A.Vööbus (Stockholm 1972).

lative sources.[4] These collections have incorporated also the acts of the Synod of Seleucia-Ctesiphon[5] but in a different recension.

The form of the text employed in this instance is often foreshortened and condensed, but in one respect this abridgement and redaction makes a move which is very surprising. The symbol embedded in this recension is not the symbol of the faith of Nicaea of the official acts of the synod previously at our disposal. It is different since it consists of archaic elements combined with those which appear in the Nicaean Creed.

It is understandable that a situation like this draws particular attention to itself for it provides access to an unknown and archaic source in the category of creedal formulations.

T. J. Lamy was the happy voyageur who came across the first and only document to that time in Ms. syr. 62 in Paris[6] and he edited the text of this recension on the basis of this singular codex.[7] He devoted a special study to the form of the symbol found[8] – it was after all a discovery much too important to ignore. In discussing the background of this surprising phenomenon Lamy suggested that we have to do with an ancient symbol of Eastern Syrian Christianity – one that was part of the archaic heritage of that ecclesiastical community – which had to recede before the weight of the Nicene symbol in the wake of reform. This would explain the absence of the ancient creed from the official acts of the synod. However, Ms. Par. syr. 62 indicates that the new symbol must have been placed side by side with the ancient one, but the course of events initiated by this important synod were such that the archaic symbol was unable to retain its position in the official acts and was thus excluded. However, in the foreshortened recension of the acts, which could not be regarded as official, the ancient creed managed to survive. This is an attractive explanation of a curious situation and in itself is a plausible reconstruction of the circumstances. It would serve as an explanation of the literary phenomena presented by the two sets of texts.

Every ancient source, particularly a precious relic like this which

---

[4] Cf. A. Vööbus, *Syrische Kanonessammlungen: Ein Beitrag zur Quellenkunde* I, *Westsyrische Originalurkunden* 1, B, CSCO Subsidia XXXVIII (Louvain 1970) p. 440ff.

[5] But not in all the collections. About a very precious and unique collection, see *The Synodicon in the West Syrian Tradition*, ed. by A. Vööbus, CSCO (in press).

[6] Cf. H. Zotenberg, *Catalogue des manuscrits syriaques et sabéens (mandaïtes) de la Bibliothèque Nationale* (Paris 1874) p. 22ff.

[7] *Concilium Seleuciae et Ctesiphonti habitum anno 410* (Lovanii 1868).

[8] Le concile tenu à Séleucie-Ctésiphon en 410, in: *Compte-rendu du IIIe congrès scientifique international des catholiques* (Bruxelles 1894) p. 250ff.

leads us into pre-Nicaean Syrian Christianity and its thoughtworld, is certainly most welcome. And as everything indicates we do have to do with such a precious relic in this case. A source of such extraordinary significance merits every effort expanded toward establishing its authentic form so that it may be of real service to further research.

As has been said, Lamy based his edition on Ms. Par. syr. 62, a unicum. This involves a curious phenomenon: the same codex on the one hand led him to the happy find, but on the other, pushed him into a corner. Lamy had no recourse but to trust this codex – unfortunately just this is what the codex in this particular section does not deserve.

Our labours in the search for new manuscript sources have led us to discoveries which help us to penetrate much deeper. In fact, our search has been rewarded very richly. These discoveries do not only increase the bulk of the manuscript witnesses but open the way to several codices which are much earlier than Ms. Par. syr. 62. Among other discoveries there is a very precious one, the earliest among such collections of documents of canon law, namely, Ms. Mardin Orth. 309[9] of the 8th century.[10] Another such venerable source is to be found in Ms. Mardin Orth. 310 which is only a little younger.[11] Both are veritable jewels.

Thanks to these discoveries we are able to penetrate to the text of this precious record as it appears in codices which are more than a century earlier than that of Ms. Par. syr. 62.

The codices which render us service are as follows:

Ms. Mardin Orth. 309[12] (8th cent.), fol. 149b (A),
Ms. Mardin Orth. 310[13] (8th cent.), fol. 137a (B),
Ms. Mardin Orth. 320[14] (20th cent.), fol. 158a-158b (C),
Ms. Mardin Orth. 327 (1916), fol. 123a-123b (D),
Ms. Mardin Orth. 337 (19th cent.), fol. 82b-83a (E),
Ms. Damascus Patr.[15] 8/2 (1938), fol. 80a-80b (F),

---

[9] The manuscript is located at the archbishopric of the Syrian Orthodox Church in Mardin.

[10] Cf. A. Vööbus, *New Important Manuscript Discoveries for the History of Syriac Literature* (in press).

[11] *Ibid.*

[12] See also Vööbus, *Syrische Kanonessammlungen* I, p. 443ff.

[13] *Ibid.*, p. 447ff.

[14] *Ibid.*, p. 471. The codex is a copy of a very ancient manuscript in Midyat.

[15] The manuscript is located at the patriarchate of the Syrian Orthodox Church in Damascus.

Ms. Šarfeh Patr.[16] 73 (1911),[17] fol. 91a-91b (G),
Ms. Mingana syr. 8[18] (1911), fol. 163a-163b (H),
Ms. Vatican syr. 560B[19] (1936), fol. 121b (I),
Ms. Paris syr. 62 (9th cent.), fol. 237b-238a (J).

It now becomes possible to edit the text and to furnish it with a textual critical apparatus.

The faith that was fixed by the Persian bishops:

We believe in one God, the Father,
who through His Son made heaven and earth,
and through Him established the worlds that are above and that are below,
and through Him made the resurrection,
and the renewal to the whole creation.
And in His Son, the only one,
who is born of Him,
that is, however, from the essence of His Father,
God from God,
light from light,
true God from true God,
born and not made,
who is of one nature with His Father,
who because of us, men, these created by His hands,
and on account of our salvation
descended and put on body and became man,
and suffered and rose on the third day,
and ascended to heaven,
and sits at the right hand of His Father,
and He shall come to judge the dead and the living ones.
And we confess the Spirit, living and holy,
the living Paraclete who is from the Father and the Son,
in one essence,
in one Trinity,
in one will,
agreeing with the faith of the 318 bishops that took place in the town of Nicaea.

---

[16] The manuscript belongs to the collection of the patriarchate of the Syrian Catholic Church, and is located in the Monastery of Šarfeh in Harissa, Lebanon.

[17] Some portions of this codex have been published in *Syriac and Arabic Documents*, edited by A. Vööbus (Stockholm 1960).

[18] Cf. A. Mingana, *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts* I (Cambridge 1933) col. 25ff.

[19] Cf. A. van Lantschoot, *Inventaire des manuscrits syriaques* (Città del Vaticano 1965) p. 84.

صلاة الاستسقاء
واقتصروا على قوله

1 عن عبد الله قال:
2 قال رجل عند عمر فقال:
3 قد أمر الله تعالى بالدعاء.
4 قد عرف عمر
5 ذلك فقال:
6 قد عرفت منزلتك
7 قال له عمر:
8 قد بلغ من الأمر واحدة.
9 الله رب الله.
10 قد هذا رب هذا.
11 الله هذا رب الله هذا.
12 الذي في الأرض.
13 قال والأمر في يدك واحدة.
14 قال فالذي اتخذ على رقابهم الخراج:
15 فالذي قوصي:
16 لك ملحف فهذا ألف خراج:
17 قد قد عرف عمر الأمر:
18 فلحف لعمر.
19 فلا في يدك واحدة:
20 الآن فيوم مثلك مت.
21 فعجب من حزم ما عجبه:
22 فوالله ما رد أن قال.
23 عمر الأمر
24 عمر الأمر.
25 عمر رجل.
26 فو ملحف من لحيتك والأمر الذي قلت اقتصروا
على عمر عليه السلام

Title على] om. J 1 add. عن J 3 الله]
5 D فلا والأمر] والأمر J
هذا J 10 هذا] قد هذا] قال J 14 هذا J
D وعلى] على J فالذي] فالذي 21 عجب من] عجبه BCDEFGHIJ 23 الله]
الأمر BCDEFGHIJ 24 الأمر] الأمر BCDEF
GHIJ 26 ملحف] ملحف من BCDEFGHIJ

As this presentation of the textual evidence shows, the authentic form of the symbol is quite different from that given by Lamy. The creed does not speak of "fire"[20] but of "light". The most important rectification, however, concerns which constitutes the crescendo of the first section of the creed. That part concerns a term which Lamy translated "gaudium".[21] It is, of course, a corruption. The original contains something entirely different. What the text reads is not "joy for the entire world", a corruption easily recognizable on palaeographical grounds, but "renewal of the whole world". This makes sense and restores the true reading of this primitive East Syrian symbol.

We stand face to face with a baffling phenomenon. The evidence demonstrates that the codex which was the only one available to Lamy, is the worst of all those now known. It is ironic that the scholar who was led to this discovery should have had in his hands just the manuscript which was the worst for this particular text.

Oak Park, Ill. 60302, 230 So. Euclid Avenue

[20] Lamy's translation reads "lumen" which is not a correct rendering of the term which appears in the Syriac text which he edited; cf. *Concilium*, col. 28.

[21] *Ibid.*, col. 28.

Vigiliae Christianae 26 (1972) 297–312; © *North-Holland Publishing Company*

REVIEWS

B. H. Warmington, Nero. *Reality and Legend* (Ancient Culture and Society. General Editor M. I. Finley). London, Chatto and Windus, 1969. Pp. XII, 180. 21s (hard), 10s (paper).

The use of an introductory survey like the present, on the principate of Nero, seems questionable, however skilled and competent the account may be, and in this case certainly is. To the specialist it does not offer enough – many interesting suggestions have not been worked out –, and for the layman the supply of information is too large: all kinds of details have been included which are confusing rather than clarifying. Such a book, which is intended for a wide circle of readers, should not so much be a neutral summary of the results of modern scholarship as give an impression of the figure of Nero and his time, based on this scholarship; above all it ought to allow the antique sources to speak. In short, such a book should be written by a scholar who is at the same time a writer of history. It is a pity that the talents required for such a task are only rarely found in combination.

The author approaches his subject as carefully and neutrally as possible, even where it deals with strongly controversial themes: "it is impossible to discredit in its entirety the hostile picture of Nero in the historical tradition, and equally unhistorical to reduce the blacks and whites to a uniform grey" (p. 3). It is difficult, if at all possible, not to be shipwrecked when steering through these narrow rocks. Considering these difficulties the author gets through rather well.

As an example of my objections I want to mention the way in which the author deals with the figure of Seneca. Warmington chooses for the traditional, positive interpretation of the historical information we have about this philosopher and statesman. That is to say, he prefers (p. 30) Tacitus to Dio Cassius as his source although these historians, who are

mostly of the same opinion and give the same impression, diverge strongly on the point of the valuation of Seneca. The fact that Seneca – a moralist – in a short time enriched himself shamelessly and became a multimillionaire is disposed of as a "disadvantage" (p. 30) from this point of view.

The fact, transmitted by Dio, that Seneca incited Nero to the assassination of his mother, is disregarded, as Seneca and Burrus had already eliminated Agrippina (politically) three years before (p. 48). Both these gentlemen, according to the author, had to choose between the emperor and his mother and they chose for the former. It is, I think, very unlikely that Nero, who was then 22 years of age, would have committed this murder if both *rectores* from his youth had put up a stubborn resistance. In fact, resisting seems to have been the last thing in their minds.

In spite of these objections I might suggest that, for a quick orientation on a subject more or less unknown to him, the professional reader may find a useful introduction in this book.

Rome (Parioli), Via Michele Mercati 19 C. M. STIBBE

T. E. Pollard, *Johannine Christology and the Early Church* (Society for New Testament Studies, Monograph Series, 13). Cambridge, University Press, 1970. Pp. XII, 359. £6.–/$17.50.

"It was St. John's Gospel, with its Logos-concept in the Prologue and its emphasis on the Father-Son relationship, that raised in a most acute way the problems which led the church to formulate her doctrines of the trinity and of the person of Christ" (p. xi). That is the thesis of this book, and its author supports this thesis with an extensive treatment of the evidence from the ancient church through the Arian controversy of the fourth century.

The book is divided into two sections: I, "Johannine Christology and the Ante-Nicene Church", and II, "Johannine Christology and the Arian Controversy".

Dr. Pollard's discussion of the christology of the fourth gospel focuses upon the Prologue and its Logos doctrine, the Father-Son relationship in the gospel as a whole, the problem of the divinity and humanity of Christ, and the role of Christ as three-fold mediator of creation, revelation, and salvation. A fine "paradoxical balance" is discerned in John

between the unity of Father and Son and the distinction between them, and between the humanity and the divinity of Christ. The problem posed by the gospel for the church of succeeding centuries was essentially that of formulating a doctrine of God and Christ which would preserve these paradoxical balances, and would keep in proper perspective the "threefold nature of the mediatorial role of the Son". The latter problem involved containing the Logos doctrine of John within the perspective of the whole gospel (p. 22). The rest of the book is a description of the relative success or failure in thus adhering to the proper intention of the fourth evangelist.

The christological developments in the second and third centuries are described in chapters two and three. The treatment of the second century moves from Ignatius to Irenaeus, both of whom are described as essentially "Johannine" in their theology. (The Paulinism of both is thus quite ignored). In the third century the central problem was to give clearer definition to the Johannine paradox of the Son's unity with and distinction from the Father. The modalistic monarchians relied on a small selection of Johannine texts for their christology whereas the orthodox writers refuted them by exegetical recourse to a wider selection of Johannine texts. It is argued that of the three main ante-Nicene traditions (Alexandrian, Antiochene, and Western) only the Western tradition properly understood the "intention" of the Gospel of John (p. 116). Thus "the Western tradition appears to have been more representative of the faith of the majority of Christians everywhere" (*ibid.*), an assertion which seems to this reviewer to be a *non sequitur*.

In a chapter assessing the theological situation at the outbreak of the Arian controversy Athanasius emerges as "the stoutest defender of the church's faith" precisely because he was able to draw heavily on "the armoury of St. John's Gospel for the weapons with which to defeat his opponents" (p. 137).

Chapter five deals with the Arian controversy before the Nicene Council. The main arguments of Arius are described, and an attempt is made to account for the origins of the Arian doctrines in which the possible influences of Antiochene and Alexandrian traditions are sorted out. The main factor in Arianism, however, is its rationalism in contrast to the simple Christian faith of Athanasius: "Arius' doctrine is the product of a rationalistic philosophy; Athanasius' is derived from his existence as a Christian involved in faith in a relationship with God which can only be confessed and received" (p. 144). Though the Arians did use

scripture to support their arguments their use of scripture was too selective and suffered from a paucity of references to the Gospel of John.

These points are developed further in chapter seven, "Athanasius' Refutation of the Arians". Pollard also appears to approve of Athanasius' description of his Arian opponents as "pupils of Caiaphas and Herod", cloaking their Judaism "with the name of Christianity" (*Or. c. Ar.* 3.26, quoted on p. 234).[1]

The various creeds presented to the Nicene Council are treated in chapter six. Eusebius of Caesarea – concerning whom Dr. Pollard has nothing good to say throughout the book – comes in for special criticism for the "Creed of Caesarea" submitted by him to the Council. Pollard faults this creed for placing the term "Logos of God" in first place in its series of predications of Christ and for its inclusion of the term "First-born of all creation" (Col. 1.15b) on the grounds that these statements remain too much within the realm of cosmology (p. 173f.). He also regards this creed's use of the expression σαρκωθέντα καὶ ἐν ἀνθρώποις πολιτευσάμευου as inadequate, praising the Nicene Creed's substitution of the term ἐνανθρωπήσαντα for the (Johannine!) term σαρκωθέντα. In general Pollard is satisfied that the Nicene Creed does "full justice to both of the Johannine paradoxes" (p. 184).

The final chapter of the book is a lengthy and thorough treatment of the controversy surrounding Marcellus of Ancyra. Among the Arians, Marcellus with his primitive biblical monotheism reminiscent of the older Antiochene tradition, Eusebius with his wavering between Arianism and the older Alexandrian theology, and Ps.-Athanasius ("a genuine disciple of Athanasius"), it is in the writings of the latter where "the common faith of the church finds its theological expression" (p. 317f.).

Whereas the fourth gospel did at times open the way for misinterpretations of the Christian message, the same gospel provides the basis for the refutation of these misinterpretations. The key to a proper understanding of Christian theology, and to a proper understanding of the Gospel of John, is the perspective of soteriology.

Dr. Pollard must be credited with providing us with a thorough interpretation of documents in the ancient church pertaining to christology. Nor can his main thesis be controverted, *viz.* that the Gospel of John was of central importance in the development of christology in the

[1] Pollard suggests in a footnote that the school of Lucian at Antioch, to which Arius belonged, may have had some connection with "a form of Judaism which was in lineal descent from the Dead Sea Covenanters".

ancient church. A major lacuna in the book is the comparative lack of attention to the theological problems posed by Gnosticism. But beyond that, Pollard is distressingly unable to deal sympathetically and with an open mind with the various positions espoused by figures outside of what he considers to be the main stream of Christianity. Cannot sixteen centuries' worth of hindsight provide us with modes of assessing the ancient controversies which go beyond the polemics and the verbiage of fourth-century theological discourse?

Goleta, Cal. 93017, 485 La Patera Lane BIRGER A. PEARSON

Günter Stemberger, *La symbolique du bien et du mal selon Saint Jean* (Collection "Parole de Dieu"). Paris, Éditions du Seuil, 1970. Pp. 274.

This is the French translation of the revised version of the author's thesis, which was presented to the Faculty of Theology of Innsbruck in 1967, and prepared under the direction of X. Léon-Dufour in Lyon-Fourvière. It is a study in biblical theology, with an emphasis on the theological basis of Christian ethics, as put forward in the gospel and in the epistles of John. The author is well acquainted with modern exegetical studies on John and uses them wisely. His own exegesis is careful and always rather cautious, never new and startling. His views on the historical situation of the gospel and the epistles and on the religious background of the gospel are not new either; he restricts himself to outlining the O.T. and possible Jewish background, and tries to show that any Hellenistic influence must have come via Judaism. "Gnostic" parallels are mentioned but usually discarded, because the dissimilarities are greater than the similarities.

The author uses the word "symbol" in the sense of a vivid manifestation in word or action of that which lies beyond human perception and can only be understood through that and other, different manifestations. A symbol cannot be explained once and for all, it has to be interpreted continuously. Various symbols, in various ways, point to the same ultimate reality, in the case of the Johannine writings to Jesus Christ, the final symbol of God's activity in the world. The "symbols" discussed in this book are: light and darkness, life and death, slavery and freedom, "from above" and "from below", love and hatred, truth and lying, water, struggle and victory, judgment.

In general, the author gives a useful survey of Johannine theology and ethics in which he does not conceal his Roman Catholic standpoint, without ever becoming unfair to scholars of other confessions. Specialists will find little of interest, but theologically interested non-specialists receive a good introduction in Johannine thought.

Leiden, Theologisch Instituut, Rapenburg 59 M. DE JONGE

Giorgio Jossa, *Regno di Dio e Chiesa. Ricerche sulla concezione escatologica ed ecclesiologica dell' Adversus haereses di Ireneo di Lione* (Historia Salutis, Serie storica, 2). Napoli, M. D'Auria Editore Pontificio, 1970. Pp. X, 263. L. 2300.

This valuable book is one more witness to the theological and historical ferment in post-conciliar Italy; it appears in the "historical series" of the collection *Historia Salutis*, described as "theological–pastoral–ecumenical", and provides a balanced and useful analysis of the "catholicizing" tendencies in the thought of Irenaeus, chiefly in relation to the second-century historical setting. Jossa begins with (1) early anti-docetic and anti-Gnostic polemic, (2) Dionysius–Soter–the Encratites, (3) Melito–Eleutherus–the Montanists, and (4) the anti-Gnostic orientation of Irenaeus; he ends with Polycrates–Victor–the Quartodecimans. Such a framework enables him to view the late second-century "over-valuation of the church" as due not simply to the delay of the *parusia* (against Martin Werner) but to the problems presented by Gnosticism and other minority positions and by the church's coming to terms with the Roman empire.

He is largely in agreement with van Unnik's position that Irenaeus' thought remains essentially future-oriented (pp. 130–35), and though he finds some variations in the New Testament itself, he sees in both I Clement and Irenaeus the view that the Kingdom of God is purely future (pp. 194, 246–48). The "over-valuation" present in Irenaeus' thought is due to a lack of interest, or an inadequate interest, in the Kingdom. As he puts it, Irenaeus is concerned with the *Ecclesia gloriae*, related to Christ as the living Lord but not so much as Servant in the passion or Son of Man at the *parusia*. Irenaeus was also deeply concerned with the institutional character of the church. But neither concern is due to the delay of the *parusia* as such.

What we find in Jossa's study is a reply to Werner's thesis. It might also be said that it seems *a priori* unlikely that a single cause would have produced the varied effects which we find in the Catholicism – or even "Catholicisms" – of the late second century. It could be added that the late second-century apologists reflect a concern for the past just because they are apologists, determined to prove that Christianity is not a novelty (the same point had to be made against Marcion). A similar concern is found in Irenaeus and is certainly made emphatic if with Jossa we take *principalitas* to be equivalent to ἀρχαιότης (pp. 216–18).

University of Chicago ROBERT M. GRANT

Origène, *Contre Celse*. Introduction, texte critique, traduction et notes par M. Borret, s.j. Tome III: Livres V et VI; Tome IV: Livres VII et VIII (Sources Chrétiennes, 147; 150). Paris, Les Editions du Cerf, 1969; 1969. Pp. 386; 356. F. 48.—; 44.—.

Avec ces deux tomes le père Borret est arrivé à la fin de la première partie de son entreprise remarquable; il manque encore le cinquième tome, qui contiendra l'Introduction générale et les Index. Et bien qu'écrire une introduction à un texte qui évoque tant de problèmes ne soit pas petite chose, la traduction des huit livres était une tâche plus lourde. On peut féliciter le père Borret de l'avoir accomplie.

Comme on sait, le *Contre Celse* n'est pas un travail systématique, mais une série de réflexions que le livre de Celse suggère à Origène. Mais ce sont des réflexions d'un penseur très grand, qui est en même temps un croyant convaincu. On y trouve, comme dans aucun autre livre, la réflexion du rencontre entre la philosophie grecque et le christianisme.

Comme nous avons dit dans notre compte-rendu du premeir tome (*Vig. Chr.* 22 (1968), 147–150) et du second (*Vig. Chr.* 25 (1971), 229–331), le texte grec est imprimé d'une manière très nette et exacte. La traduction est, en général, d'une bonne qualité. Qu'il me soit cependant permis de faire quelques remarques.

Dans V 19,24 les mots κατὰ τὸ τόπον ne signifient pas, comme il me semble, 'dans ce passage', mais 'à ce sujet', comme il résulte des textes parallèles suivants: V 20,4; 29,55; 47,9; 47,23; 54,7; 58,7.

Celse reprochait aux chrétiens que tout en défendant leur doctrine de la résurrection du corps, ils recouraient à ce qui était dans ses yeux une

échappatoire complètement absurde, c'est-à-dire la thèse que tout est possible à Dieu (V 14, 12–14: Οὐδὲν ἔχοντες ἀποκρίνασθαι καταφεύγουσιν εἰς ἀτοπωτάτην ἀναχώρησιν, ὅτι πᾶν δυνατὸν τῷ θεῷ). Car, dit-il, « Dieu ne peut faire rien de honteux et ne veut rien de contraire à la nature ». Dans V 23,12 Origène répond: καὶ οὐκ εἰς ἀτοπωτάτην γε ἀναχώρησιν ἀγαχωροῦμεν λέγοντες ὅτι πᾶν δυνατὸν τῷ θεῷ. Le père Borret traduit: « Nous ne recourons pas à la plus absurde échappatoire: tout est possible à Dieu ». Mais, comme il apparaît déjà du placement du particle γε, Origène ne denie pas que les Chrétiens recourent à cette « échappatoire », mais il conteste qu'elle soit absurde. « Car », il poursuit, « nous savons entendre le mot « tout » sans y comprendre ce qui n'a pas d'existence ou n'est pas concevable ». Alors il faut traduire: « Ce n'est pas recourir à une échappatoire très absurde quand nous disons que tout est possible à Dieu. »

Dans V 24 Origène dit: Ἅπαξ δ' εἰπόντες ὅτι οὐδὲν μὴ πρέπον ἑαυτῷ ὁ θεὸς βούλεται, ἀναιρετικὸν τυγχάνον τοῦ εἶναι αὐτὸν θέον, φήσομεν ὅτι ... Le père Borret traduit: « Une fois dit que Dieu ne veut rien qui ne lui convienne *ou* qui tende à nier qu'il soit Dieu, on dira bien: ... » Cependant l'adjectif ἀναιρετικόν n'est pas coordiné avec πρέπον, mais explique la phrase précédente: « parce que cela ferait le cesser d'être Dieu. »

Dans V 25 Origène cite un texte de Celse, dans lequel celui-ci loue les Juifs, de ce qu'ils agissent comme les autres peuples et ont en honneur les coutumes traditionnelles. Et il poursuit: Δοκεῖ δ' οὕτως καὶ συμφέρειν, οὐ μόνον καθότι ἐπὶ νοῦν ἦλθεν ἄλλοις ἄλλως νομίσαι καὶ δεῖ φυλάττειν τὰ ἐς κοινὸν κεκυρωμένα, ἀλλὰ καὶ ὅτι ... Il s'agit ici de la traduction du verbe συμφέρειν, que le traducteur rend par « il en arrive », suivant l'exemple de Chadwick (« This situation seems to have come to pass not only ... ») et Andresen, *Logos und Nomos*, p. 196 (« Dieser Zustand scheint sich nicht nur daraus zu ergeben... », avec l'annotation suivante: « Unsere Übersetzung geht davon aus, dass bei Herodot συμφέρειν mit Infinitiv die Bedeutung « sich zutragen, sich ereignen » besitzt »). Andresen renvoie le lecteur à des textes comme συνήνεικε γένεσθαι. Faut-il alors supposer que Celse ait omis l'infinitif? D'ailleurs comment, dans cette interprétation, expliquer le temps présent de l'infinitif? (Cp. la traduction de Chadwick: « to *have come* »). Et surtout: tous ces traducteurs négligent le particle καί, qu'on trouve aussi dans l'explication du texte de Celse, par Origène (25,17). C'est pourquoi il faut, à mon avis, choisir l'autre explication, proposée entre autres par Koetschau et Delarue et considérer

συμφέρειν comme venant du verbe impersonnel συμφέρει, qui signifie «il est utile». Alors on peut traduire: «Cette attitude semble aussi être utile (ou convenable), non seulement ....»[1] Notre interprétation de συμφέρειν est confirmée par l'explication, qu'Origène donne de ces mots de Celse. Au commencement du par. 26 il dit: Καὶ χρή, φησί, τοὺς νόμους τηρεῖν, οὐ μόνον καθότι ἐπὶ νοῦν ἦλθεν κτλ. Par les mots χρή, φησί il renvoie le lecteur au verbe συμφέρειν (δοκεῖ) de Celse; en d'autres termes, le verbe συμφέρειν est expliqué comme indiquant une obligation. Alors il n'a pas une signification neutre comme le veut le père Borret.

Cet petites remarques ne tendent pas à donner une impression défavorable de cette traduction. Notre seule intention a été de contribuer à l'interprétation de ce texte aussi important que difficile. On ne peut que souhaiter au père Borret bon succes avec la dernière partie de son ouvrage important.

Leiden, Haarlemmerstraat 106 J. C. M. van Winden O.F.M.

Grégoire le Thaumaturge, *Remerciement à Origène*, suivi de la *Lettre d'Origène à Grégoire*. Texte grec, introduction, traduction et notes par Henri Crouzel, s.j. (Sources Chrétiennes, 148), Paris, Les Editions du Cerf, 1969. 230 pp. F. 27.—.

A la fin de son séjour à l'école d'Origène à Césarée Grégoire, dit le Thaumaturge, remercie son maître vénéré, dans un discours, composé suivant les règles d'art telles que les enseignaient les rhéteurs. Ce discours est, comme le père Crouzel le dit «un témoignage direct sur l'enseignement, le programma, les méthodes du grand théologien et les sentiments qu'éprouvaient professeur et élèves» (p. 12). Il inaugure aussi dans la littérature chrétienne un genre nouveau.

Dans son introduction l'auteur donne tous les renseignements désirables sur la vie et les œuvres de Grégoire, et sur l'histoire de l'ouvrage présent. Il présente en outre une étude extensive sur la doctrine du *Remerciement*, dans laquelle il compare les données théologiques du discours avec la doctrine d'Origène. Ici l'auteur pouvait puiser dans sa connaissance

[1] Il n'est pas superflu peut-être de noter que dans l'explication qui suit (καθότι ... κεκυρωμένα) l'argument est dans la deuxième partie de la phrase (δεῖ φυλάττειν ... τὰ κεκυρωμένα).

approfondie d'Origène, qu'il a montrée plus tôt dans plusieurs ouvrages.

Quant à la *Lettre* d'Origène à Grégoire, l'auteur dit qu'en tout cas le but essentiel de la lettre est de donner une mise au point claire du rôle de la philosophie grecque pour un chrétien (cf. p. 89). On peut y lire aussi une certaine critique du *Remerciement* (p. 87 *ss*).

On vient maintenant à l'édition du texte grec et sa traduction. Tous les deux posent de gros problèmes à un éditeur. Le texte des manuscrits est très fautif. Le père Crouzel a repris la dernière édition de Koetschau, qui à son tour reproduit fidèlement sauf ‹ raison contraignante › le manuscrit A (*Codex Vaticanus gr.* 386), qui est la source de tous les autres. Dans les notes il mentionne les suggestions de Brinkmann et celles de quelques autres philologues. Outre l'état déficient du texte le style cause des difficultés sérieuses à un traducteur. La raison de ce style particulier, « constamment indirect et souvant périodique » (p. 42), est peut-être dans le fait que l'étude de la langue latine avait corrompu son goût pour le grec pur, comme il le suggère lui-même dans l'introduction de son discours.

On ne peut demander d'un traducteur, qu'il résout tous ces problèmes textuels. C'est plutôt une tâche pour un futur commentateur. Je crois néanmoins qu'il est possible de donner du texte présent en plusieurs endroits une traduction plus claire et plus exacte que celle du père Crouzel.

Dans I 2 Grégoire dit, qu'il est τάχα naturellement peu fait pour faire un beau discours. Le père Crouzel traduit τάχα par « sans doute », ce qui me semble être trop fort. Pourquoi pas simplement « peut-être »? Dans la phrase suivante Grégoire donne un autre argument pour lequel il ne se sent pas à la hauteur de sa tâche. Elle commence par les mots οὐ μὴν ἀλλὰ (καί), qui signifient « d'ailleurs ». Le père Crouzel traduit » bien au contraire », mais il n'y a aucune opposition avec ce qui précède. On trouve la même faute dans I 7. Pourquoi traduire ἧττον dans I 4 par « peu » au lieu de « moins »? Dans I 5 Grégoire dit que la puissance de pensée et l'éloquence du style sont deux choses qui s'accordent difficilement dans une seule âme, ὄντα πως ἐναντιώτατα. Traduction du père Crouzel: « parce que ces privilèges sont *tout à fait* opposés l'un à l'autre. » Peut-être il veut rendre ainsi le superlatif, mais il néglige πως, qui donne à l'opposition un caractère relatif. Dans V 50 il traduit οἷα δή par « comme si », mais οἷα δή indique une cause réelle et objective. Dans I 50 il ne semble pas avoir vu, qu'il faut combiner οὐ μικρὸν ... σύμβολον ... (τῆς προνοίας) « un grand signe de la Providence ». Dans V 56 Grégoire dit οὐκ ἔγωγε τοῦτο λέγειν οὔτε οἶδα οὔτε ἂν θελήσαιμι. Le père Crouzel

traduit: «quant à le dire moi-même, je ne crois pas l'avoir fait et je ne l'aurais pas voulu.» D'où vient le temps passé dans cette traduction laborieuse? D'où «je ne *crois* pas»? Pourquoi pas tout simplement: «moi, je ne peux pas dire cela, et je ne le voudrais pas.»

Encore deux cas plus complexes. Dans II 12 Grégoire dit que, si le sujet de son discours n'était pas tellement sublime, il ne se mettrait pas en peine de sa tâche. Il dit: Πραγμάτων γὰρ οὐ μονίμων οὐδὲ ἑστώτων, φθειρομένων δὲ ποικίλως καὶ ταχέως, λόγον ποιεῖσθαί τινα ..., οὐκ ἄν μοι τοῦτων εἴπερ τι λέγειν προὔκειτο, ἀχρήστων μὲν ὄντων καὶ ματαίων καὶ οἴων οὐκ ἄν ποτε ἑκὼν προὐθέμην λέγειν· οὐ μὴν ἀλλ' εἴπερ προὔκειτο, οὔθ' ἡντινοῦν εἶχεν ἂν εὐλάβειαν ὁ λόγος οὐδὲ φροντίδα, μὴ πή τι λέγων ἧττων τῆς ἀξίας φανοίμην. Dans une note il dit: «La principale nous semble être οὐχ ἄν ‹εἴη› μοι, suivie d'une proposition au génitif absolu.» Il traduit: «Parler de choses qui ne sont ni stables ni fermes, mais qui sont sujettes de mille façons et bien vite à la corruption, ... ce ne serait pas mon affaire (οὐκ ἄν ‹εἴη› μοι), car cela, si la tâche m'en était offerte, serait inutile et vain, tel que jamais de mon plein gré je ne proposerais d'en parler: si du moins une telle tâche m'était offerte, mon discours n'aurait ni crainte ni souci que je ne me montre en quelque passage inférieur à la dignité de mon sujet.» L'insertion de εἴη ne me semble pas être admissible, parce qu'elle détruit la cohérence de la phrase. Il est tout à fait évident que Grégoire dit: «parler de choses qui ne sont ni stables etc. ... οὐκ ἄν μοι ... προὔκειτο ... Mais εἴπερ προὔκειτο, mon discours n'aurait ni crainte etc.» C'est-à-dire, que la principale de la première phrase est οὐκ ἄν μοι προὔκειτο. Ces mots signifient ici «je n'aurais pas l'intention de ...» (cf. Grégoire de Nysse, *In Hex.* P.G. 44, 68D, où il dit, en parlant de son intention, οὐ γὰρ τοῦτο μοι πρόκειται). Alors notre Grégoire dit dans la première partie de ce texte, qu'«il n'aurait pas l'intention de dire τούτων εἴπερ τι, parce que ces choses sont inutiles et vaines» etc. Bien que les mots τούτων εἴπερ τι ne me semblent pas inacceptables, je voudrais proposer de lire τούτων ὕπερ τι λέγειν (ὕπερ = πέρι). En tous cas ἀχρήστων μὲν ὄντων etc. n'est pas un génitif absolu mais dépend de τούτων. Je crois donc, que Grégoire commence par une phrase anacoloutique πραγμάτων ... λόγον ποιεῖσθαί τινα. Alors il dit: «je n'aurais pas l'intention de dire quelque chose sur ces sujets, parce qu'ils sont inutiles et vains.» Et il poursuit: «Mais si j'avais l'intention de faire cela, je n'aurais pas crainte ...»

Dans III 33 Grégoire dit que les hommes ne peuvent pas louer Dieu dignement. En III 34 il poursuit: Ὅ τι γὰρ τῶν αὐτοῦ δημιουργημάτων

καὶ διανοηθῆναί τις ἄριστα καὶ ὁλοκλήρως καὶ, εἰ οἷόν τε, εἰπεῖν κατ' ἀξίαν περὶ αὐτοῦ δυνηθείη· αὐτῆς δὲ τῆς δυνάμεως ἕνεκεν, ἧς ἠξίωται οὐ παρ' ἄλλου του, παρ' αὐτοῦ δὲ λαβών, οὐκ ἐσθ' ὅπως ἂν ἄλλο τι μεῖζόν ποθεν εὐπορήσας εἰς εὐχαριστίαν ἀναθείη. Traduction du père Crouzel: « En effet, le plus grand bien dont disposerait une de ses créatures pour le lui offrir en action de grâces, ce serait, d'une part, les conceptions les meilleures et les plus complètes qu'elle pourrait avoir à son sujet, de l'autre, les expressions les plus dignes qu'elle serait capable d'employer pour le dire: capacité dont elle ne peut recevoir d'aucun autre la dignité, sinon de lui. » Le traducteur a combiné d'une manière curieuse la première et la dernière partie de cette phrase. Il n'a pas vu qu'on a ici, de nouveau, d'abord une phrase anacoloutique ὅτι ... δυνεθείη. Cette phrase est, pour ainsi dire, résumée dans ce qui suit αὐτῆς τῆς δυνάμεως. Je voudrais traduire: « Quant aux conceptions les meilleures et les plus complètes qu'une de ces créatures pourrait avoir à son sujet et les expressions dignes, s'ils sont possibles – à cause de la capacité elle-même, une dignité qu'il n'a pas reçue d'un autre mais de lui, il ne peut offrir en action de grâces, rien de plus grand d'une autre source. » Mais je préfère présenter la traduction latine excellente de J. Sirmond dans la *Patrologia Graeca* (10, 1059B) de Migne: *Quod enim de Deo homo quispiam recte cogitare ac perfecte* (*si dici fas est*) *loqui pro dignitate possit*; *pro hac ipsa facultate qua ornatus est, quam non ab alio ullo, sed ab ipsomet accepit, nihil utique aliunde habere potest maius, quod ad gratiarum actionem retribuat.*

On espère que ce texte difficile mais très intéressante fera bientôt l'objet d'un commentateur qui saura résoudre les multiples problèmes qu'il pose encore au lecteur et qui, pour la plus grande partie, ne pouvaient pas être résolus dans cet ouvrage.

Leiden, Haarlemmerstraat 106 J. C. M. VAN WINDEN O.F.M.

M. Wacht, *Aeneas von Gaza als Apologet. Seine Kosmologie im Verhältnis zum Platonismus* (Theophaneia. Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums, 21). Bonn, Peter Hanstein Verlag, 1969. 151 S. DM 21.50 (br.), 25.50 (geb.).

Um die Wende vom 5. zum 6. Jahrhundert schrieb Aeneas von Gaza, der zu der, im Gegensatz zu den anderen Schulen des Ostens, noch

blühenden gazäischen Schule gehörte, den Dialog „Theophrast". Der Rahmen des Dialogs ist wie folgt: auf seiner Reise von Syrien nach Athen, wo er philosophische Probleme besprechen wollte, ist der christliche Denker Euxitheos nach Alexandrien verschlagen worden. Dort hört er von seinem ehemaligen Studienfreund Aigyptos – sie haben Hierokles als Lehrer gehabt –, dass Theophrast, τὸ μέγα κλέος Ἀθηνῶν, im Augenblick in Alexandrien ist. Es folgt dann eine Begegnung und eine philosophische Unterredung zwischen Euxitheos und Theophrast, endend mit der Bekehrung des Neuplatonikers zum Christentum.

Von den Problemen, die in dieser Unterredung berührt werden, nämlich die Kosmologie, die menschliche Seele, die Auferstehung des Leibes, wird vom Verfasser nur das erste behandelt. In einer vorbereitenden Darstellung zeichnet er die kosmologischen Anschauungen innerhalb des Platonismus. Der Ausgangspunkt is natürlich Platon selbst, im besonderen der Timaeus. Dann folgt in der Besprechung die alte Akademie und die Gaiusgruppe mit einer von Aristoteles beeinflussten Interpretation des Meisters, und gegenüber ihnen Atticus und Plutarch, und schliesslich der Neuplatonismus. Diese ganze Darstellung ist von einer ausserordentlichen Klarheit.

Hiernach handelt der Verfasser über Aeneas' Anschauungen im Verhältnis zum Platonismus, und zwar über seinen Gottesbegriff und Trinitätslehre, und über seine Auffassung von der Schöpfung der Welt; dann folgt ein Kapitel über die Auseinandersetzung der patristischen Philosophie mit der neuplatonischen Lehre einer ewigen Schöpfung: besprochen werden in diesem Zusammenhang Irenaeus und Tertullian, Origenes, Methodius von Olympus, Athanasius, und Aeneas' Stellung zu dieser Tradition. Den Schluss bildet ein Kapitel über die Auflösung der Welt und ihre Erneuerung.

Mit grosser Klarheit zeigt der Verfasser, welche platonische Lehrstücke Aeneas zur Fundierung seines Glaubens benutzt, welche er umgedeutet hat, und wo durch die Aufnahme platonischer Gedanken die Rechtgläubigkeit ins Gedränge kam. Der Verfasser benachdruckt mit Recht, dass bei Aeneas das Kreatürliche nicht durch seine Entfernung von Gott bestimmt wird, wie im Neuplatonismus, sondern dass es von Gott frei geschaffen und gewollt worden ist. Diese Grundauffassung formt das Gerüst, in das Aeneas seine, oft dem Platonismus entlehnten Ideen einbaut.

Die vorliegende Arbeit bekundet eine grosse Vertrautheit mit und eine klare Einsicht in die Probleme des Verhältnisses zwischen Philosophie

und Christentum. Jeder der für diese Probleme Interesse hat wird sie denn auch mit Frucht benutzen.

Zum Schluss einige kleine Bemerkungen. S. 86 zitiert der Verfasser Tertullians *Adv. Hermogenem* nach Kroymanns Edition im Corpus Christianorum. Er hätte dafür besser die Edition von J.H.Waszink (Stromata Patristica et Mediaevalia, 5; Ultraiecti-Antverpiae, Spectrum, 1956) benutzen können, die einen erheblich mehr verantworteten Text bietet. S. 89, Anm. 9 wäre ein Hinweis auf F.J.Callahan, *Four Views of Time in Ancient Philosophy* (Cambridge, Mass. 1948) am Platze gewesen.

Leiden, Haarlemmerstraat 106 J.C.M. VAN WINDEN, O.F.M.

Lennart Rydén, *Bemerkungen zum Leben des heiligen Narren Symeon von Leontios von Neapolis* (Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Graeca Upsaliensia, 6). Uppsala, Almqvist und Wiksell, 1970. 156 S. Schwed. Kr. 36.–.

Die Textausgabe des Lebens des Symeon von Leontius von Neapolis, die L. Rydén in 1963 veröffentlicht hat, wird jetzt mit einigen Änderungen in die Serie Sources Chrétiennes aufgenommen werden (man siehe die Liste in: *Bemerkungen zum Leben*, S. 9–10). Dass Rydén sich nach 1963 ständig mit dieser interessanten *Vita* beschäftigt hat, zeigen die Bemerkungen, die er über verschiedene Aspekte der *Vita* gemacht hat, allerdings ohne zu beabsichtigen, einen vollständigen Kommentar zu bieten. Nach einer Einleitung folgen in seiner neuen Arbeit vier Abschnitte nach der Anordnung der *Vita* (Prolog, chronologisch, bezugsweise aus einer Reihe von Perikopen aufgebauter Hauptteil, Epilog). Die wichtigsten Textänderungen werden in den Bemerkungen näher begründet.

In der Einleitung bringt Rydén die Argumente, die bei der Diskussion über die Form der ersten Mönchsbiographie, der *Vita Antonii*, verwendet worden sind, auf die *Vita Symeonis* über, um so zu untersuchen inwieweit diese für die Charakterisierung dieser *Vita* brauchbar sind. Dabei muss er konstatieren (S. 18), dass Dörries' Urteil, dass die *Vita Antonii* sich in keines der antiken Schemata ohne Gewaltsamkeit einfügen lässt, ebensosehr für die *Vita Symeonis* gilt. In der Annahme einiger Abhängigkeit ist der Verfasser übrigens in lobenswerter Weise sehr vorsichtig gewesen. Als er z.B. darlegt (S. 89), dass Leontius' Darstellungsweise offen-

bar von den Enkomien beeinflusst worden ist und eine Parallele zwischen der *Vita Symeonis* (164, 14) und Xenophon (*Agesil.* VIII und IX 3) hervorhebt, macht er dazu gleich die Bemerkung, dass der Einfluss natürlich nicht direkt, sondern indirekt gewesen ist, und dass vielmehr *Vita Antonii* 968 A dieser Stelle als Vorbild gedient haben könnte.

Ebenso zurückhaltend ist Rydén bei der Beurteilung der Parallelen mit der *Scala Paradisi* des Johannes Climacus, und mit den Werken von Euagrius Ponticus und Palladius von Helenopolis. Öfters handelt es sich um parallele Ausdrücke, die zum allgemeinen Sprachgebrauch des Monachismus gehören, oder auch sind sie nicht deutlich genug um als Parallele verzeichnet zu werden. Dabei haben wir, eben in der hagiographischen Literatur, mehrmals mit mehr oder weniger verbreiteten Topoi zu tun. Es bleibt allerdings sehr nützlich Parallelen in Form oder Inhalt zu verzeichnen, und hier zeigt sich die grosse Belesenheit des Verfassers. Für einige Ausdrücke würden noch mehr Parallelen zu verzeichnen sein und einige Stellen möchte ich anders beurteilen. So könnte man für die Teufelsbezeichnung ὁ πολύμορφος ὄφις verweisen auf Gregor von Nyssa, *Epist.* III 6 (Pasquali², S. 21, 19–22) ἐπειδὴ δὲ ποικίλη τις καὶ πολυειδής ἐστιν ἡ κακία, διὰ τοῦ ὄφεως ὁ λόγος ταύτην αἰνίσσεται, τῇ πυκνῇ τῶν φολίδων θέσει τὸ πολύτροπον τῆς κακίας χαρακτηρίζων, und bereits auf *multiformis* bei Tertullian, *De anima* 57, 2.

Die Behandlung der symbolischen Bedeutung der Zahl 22 scheint mir weniger überzeugend (S. 34). Auch der Vergleich der Mutter Symeons mit der Kaiserin Helena ist schwach. Eben der von Rydén am meisten benachdruckte Punkt (beide seien 80 Jahre alt geworden) stimmt nicht ganz: die Mutter Symeons stirbt erst einige Jahre nachdem sie 80 geworden ist. Aus der *Vita Theodori Siculi* (S. 36) sind kaum Folgerungen zu siehen und es scheint mir überhaupt sehr unsicher zu sein, ob das Motiv der Geburt Konstantins Vorbild für die späteren Hagiographen gewesen ist.

Rydén versteht sehr wohl dass, wenn es sich in der *Vita Symeonis* um die syrische Sprache handelt, die diesbezüglichen Texte, die zugleich ein Stempel der Echtheit sind, wörtlich zu nehmen sind. Dass die Erwähnung des Syrischen ein literarischer Topos sein kann, will ich nicht bestreiten, nur glaube ich, dass das (auf S. 38 von Rydén erwähnte) von A.-J. Festugière (Lieux communs littéraires et thèmes de folk-lore dans l'Hagiographie primitive, Wiener Studien 73 [1960] S. 125) aus der *Vita Hypatii* angeführte Vorbild nicht unter diese Kategorie fällt: sehr wahrscheinlich haben wir es hier in der Tat mit einem aus Syrien stammenden Verfasser

zu tun (viele Mönche in den neugestifteten Klöstern in der *regio Constantinopolitana* stammten aus Syrien).

Auf S. 49 spricht der Verfasser über Namendeutungen und Wortspiele in der Mönchsliteratur. Dabei ist zu bemerken, dass diese auch in der christlichen Literatur im allgemeinen vorkamen, und dass viele christliche Autore sich der gangbaren profanen Tradition, in der das Etymologisieren mit Namen öfters ein literarisches Prozede was, angeschlossen haben, sich allerdings auf christliche Namen beschränkend und meistens eine eigene erbauliche Erklärung bietend. Zweifellos hat Rydén recht, wenn er sagt (S. 49): „Den Hagiographen diente jedoch nicht die klassische griechische Literatur als Vorbild", aber ich möchte dabei betonen, dass es doch auch schon eine christliche Tradition gab, die wohl unter klassischen Einfluss gestanden hat.

Die Studie von Rydén, in der zahlreiche schwierige Stellen der kulturhistorisch interessanten *Vita Symeonis* in vorzüglicher Weise kommentiert worden sind, ist um so mehr willkommen als noch immer viele hagiographische Texte auf Kommentierung warten.[1]

Nijmegen, Postweg 86 G. J. M. BARTELINK

Résurrection. Revue de doctrine chrétienne, 29: *Le bonheur et la béatitude*. Paris-XVIII, 35 rue du Chevalier-de-la-Barre, s.d. 127 pp. F. 3.—.

J. Daniélou, S.J., *La béatitude* (5–6); M.-C. Hourst, *Du bonheur à la béatitude* (7–25); M.-H. Caron, *Les béatitudes évangéliques* (26–39); J. R. Armogathe, *La béatitude dans la prière* (40–57); J.-L. Marion, *Distance et béatitude* (58–80); J. Duchesne (d'après un cours de Mg Charles), *La béatitude dans l'amour humain* (81–101); M. O. Ketterer (d'après un cours du R.P. G.-W. Kowalski), *Le sens théologique de la «morale naturelle»* (102–108); id., *Le corps dans la Bible: dossier théologique* (109–118). Recensions (114–119). H. Urs von Balthasar, *La théologie et le monde* (120–126).

[1] Der Druck ist sorgfältig. Ich verzeichnete nur S. 34, A. 2 Pythatoras = Pythagoras; S. 49 ἑλένας = ἑλέναυς und S. 88 οἶν = οἶν.

Vigiliae Christianae 26 (1972) 313–320; © *North-Holland Publishing Company*

COMMUNICATIONS

L'INVENTAIRE GENERAL DES CITATIONS PATRISTIQUES DE LA BIBLE GRECQUE

Depuis le premier rapport de travail (*Vig. Christ.* 25, 1971, 157–160), l'inventaire s'est poursuivi activement. Le *Centre d'Analyse et de Documentation Patristiques* (= CADP) a continué ses dépouillements, ses relectures et sa correspondance avec les divers collaborateurs de l'inventaire; il a organisé une session d'échanges et de formation qui a rassemblé à Strasbourg, les 9 et 10 novembre 1971, quelques-uns de ces collaborateurs. Le nombre des collaborateurs qui travaillent au compte de la *Novi Testamenti graeci Editio maior critica* (= NTG) a sensiblement augmenté. Il en a été de même pour les collaborateurs bénévoles. A la lumière de l'expérience, une troisième et dernière édition des "PRINCIPES ET DIRECTIVES" pour le travail de tous ces collaborateurs est en préparation. Tandis que M. Geerard aperçoit la fin de la préparation de la *Clavis Patrum graecorum*, c'est maintenant J. Szymusiak, remplaçant de M. van Parys, empêché, qui poursuit pour NTG, avec la précieuse collaboration de la *Clavis*, l'inventaire des œuvres à dépouiller et des éditions à utiliser.

La liste ci-dessous ne fait que mettre à jour et compléter, pour la période de février 1971 à mars 1972, la liste donnée l'année dernière, sans répéter les informations qui sont restées valables. Les indications sont données selon l'ordre alphabétique latin des noms d'auteurs et des titres d'œuvres. Le titre des œuvres «en cours» ou «réservées» est, comme dans la liste précédente, indiqué entre parenthèses; celui des œuvres dont le dépouillement est achevé, au moins en première lecture, est donné sans parenthèses. Après le titre de chaque œuvre est mentionné le nom du chercheur – suivi de l'indicatif de son pays d'origine (exceptionnellement de résidence) – qui a assuré, assure, ou assurera la recherche du «matériel biblique» de cette œuvre.

Pour toutes les œuvres dont le dépouillement est achevé, il existe des listes de références bibliques dans l'ordre des textes patristiques au *Centre d'Analyse et de Documentation Patristiques* (Palais Universitaire, F–67

Strasbourg) dont le fichier contient déjà par ailleurs plusieurs dizaines de milliers de fiches microphotographiques disposées dans l'ordre des livres, chapitres et versets de la Bible. Pour toutes les œuvres dépouillées au compte de NTG, il existe des fiches sur papier fort à l'*Institut für nt. Textforschung*; dans un avenir plus ou moins proche, ces fiches seront rangées selon l'ordre biblique et ne concerneront plus que le Nouveau Testament.

ACAC. CONST.: (opera omnia = S.J.Voicu – ARG, pour NTG). AGAP. CONST.: (opera omnia = Idem). ALEX. ALEXANDR.: (opera omnia = A.M.Bellia – I, pour NTG). ALYPIUS CONST.: (opera omnia = S.J. Voicu – ARG, pour NTG). AMMONAS et PS. AMMON. EREM.: (opera omnia = A.M.Bellia – I, pour NTG). AMPHIL. ICON.: omnia fragmenta = C. Hannick – B, pour NTG; *Iambi ad Seleuc.* (=Idem); *Orat. VII* (ed. Gstrein) et *IX* (fragm.; ed. P.J.Alexander) = G.Schmalzbauer – A, pour NTG. ANATOL. CONST.: (opera omnia = S.J.Voicu – ARG, pour NTG).

ANONYMA: (*Orac. sibyll.* = G.Saphiris – GR); *Schol. Oxon. in orat. IV–V Greg. Naz.* = J.Fleury – F. ANON. CANONICA: (*Capit. XXX const. apost.*, *Can. apost. antioch.*, *Epitom. const. Apost.*, *Lex can. Apost.*, Poen. apost. = M. Mees – D). ANON. HAGIOGR.: (*Apopht. patrum*, BHG praesertim 1444 et 1445 = N.Fernandez – E); *De s. Euphemia*, BHG 619, 619 a.d.e, 623 v = W.Lackner – A; *Vita s. Greg. Nyss.*, BHG 717 = Idem. ANON. LITURGICA: (*Euchologion* = G. Gharib – SYR, pour NTG); *Octoechos* (C.Hannick – B); (*Sticherarion* = Idem).

PS. ANTON. MAGNUS: (opera omnia = A.M.Bellia – I, pour NTG). APOCRYPHA N.T.: *Acta Pauli* = CADP; (*Acta Thomae* = CADP). ASTERIUS AMAS.: (opera omnia = E. Latteur – B, pour NTG).

ATHAN. ALEX.: (*Contra gentes* = A.M.Bellia – I, pour NTG); *Epist. ad Afr. episc.*, *Ep. ad Dracont.*, *Ep. ad Jovian.* = D. Yubero – E; *Epist. ad episc. Egypt. Lib.* = Idem; (epist. diversae = A.M.Bellia – I, pour NTG; D.Yubero – E); *Fragm. in* 1 *Cor.* = G. Valayer – F; PS-ATH., *Fragm. in 2 Cor.* = Idem; *Fragm. in Cant.* et PS. ATH., *Fragm. in Cant.* = Idem; *Fragm. in Job* = A. M. Bellia – I, pour NTG; *Fragm. in Luc. et Mt.* = G. Valayer – F; (*Hist. Arian.* = A.M.Bellia – I, pour NTG); (*Orat. de Incarn. Verbi* = C.Kannengiesser – F); (*In Psalm.* = G. Valayer – F); (*Vita Anton.* = D. Yubero – E). ATTICUS CONST.: *Fragm. in Trinit.* = G. Schmalzbauer – A, pour NTG; (reliqua opera = S.J.Voicu – ARG, pour NTG).

BAS. CAESAR.: *Ascet. magn.* = M. Claes – B, pour NTG; (*Constit. ascet.* = Eadem); *De Spir. S.* = E. Latteur – B, pour NTG; *Epistul.* 1,3–100 = D.

Jacquemet – F; *Epist.* 2, 150, 173, 367–368 = C. Hannick – B, pour NTG; (*Epitim. 24–26* = M. Claes – B, pour NTG); 17 aliae homil. = J. Fleury – F; 4 aliae hom. = C. Hannick – B, pour NTG; *Hom. in Ps. I et VII, XIVa.b.* = J. Montull – E; (reliquae *hom. in Ps.* = Idem); PS. BAS., *Hom. de Spir. S.* = E. Latteur – B, pour NTG; PS. BAS., *Hom. in Barlaam* = C. Hannick – B, pour NTG; PS. BAS., 5 aliae hom. = J. Fleury – F; *prolog. III–IV* = M. Claes – B, pour NTG; (*prol. V–VIII* et PS. BAS., *Sermones X–XVI* = Eadem).

BAS. SELEUC.: (*Laudat. s. Andreae* et sex sermones = E. Latteur – B, pour NTG); *Vit. mirac. s. Theclae I* = C. de Rohan-Chabot – F (Lib. II = Eadem).

CHRYSIP. HIEROS.: *opera omnia* = C. Hannick – B et G. Schmalzbauer – A, pour NTG. CLEM. ALEX.: *Eclog. proph.* = G. Saphiris – GR. COLLUTHUS: opera omnia = C. Hannick – B et G. Schmalzbauer – A, pour NTG. CONSTANTIN. DIAC. CONST.: (*opera omnia* = S. J. Voicu – ARG, pour NTG).

CYR. ALEX. (authentica vel dubia): *Adv. Julian.*, *Adv. eos qui negant...*, *Comm. 1–2 Cor.*, *Comm. Hebr.* = G. Valayer – F; (*Comm. Joann.* = J. Pradel – F); *Comm. Rom.*, *Contra Diod. Theod.*, *Contra Synus.*, *De dogm. solut.* = G. Valayer – F; (*De incarn. Unigen.* = Idem); *De recta fide ad August.*, *ad Domin.*, *ad Imperat.* = G. Schmalzbauer – A, pour NTG; 35 epistulae = C. Hannick – B, pour NTG; 6 epist. = G. Valayer – F; (*Epist. pasch.* = M. Gaonach – F); (reliquae epist. = C. Hannick – B, pour NTG); *Explan. Luc.*, *Fragm. in Act.*, *Col.*, *Gal.*, *Jac.*, *1 Joann.*, *Jud.*, 1–2 *Petr.* = G. Valayer – F; 11 homil. = G. Schmalzbauer – A, pour NTG; 3 hom. et 15 fragm. hom. = G. Valayer – F; (reliquae homil. = G. Schmalzbauer – A, pour NTG); *Respons. ad Tiber.* = G. Valayer – F. CYR. HIEROS.: (*Catech. mystag.* = G. A. Weir – Zaïre – R.D.).

DIAD. PHOTIC.: opera omnia authent., dubia vel spuria = G. Valayer – F. DIDYM. ALEX.: *Comm. Job* (Toura) = A. M. Bellia – I, pour NTG. PS. DOROTH. GAZ.: *Vit. Dosith.* = C. Hannick – B, pour NTG.

EPIPHAN. CATAN.: *Sermo laudatorius* = J. Duplacy et X. Courtois – F. EUDOX. CONST.: *De incarn.* = G. Schmalzbauer – A, pour NTG; (reliqua opera = S. J. Voicu – ARG, pour NTG). EULOG. ALEX.: opera omnia = C. Hannick – B, pour NTG. EUNOM. CYZ.: (opera omnia = S. J. Voicu – ARG, pour NTG).

EUSEB. CAES.: *Can. evang.* = C. Hannick – B, pour NTG; (*Chron.* = P.

Maraval – F, pour NTG); *Comm. Daniel* = P. Miscampbell – EIR; *Comm. Is.* = P. Maraval – F, pour NTG; (*Comm. Ps. Pitra*, *Comm. Ps.* 37 = P. Miscampbell – EIR); *Contra Hierocl.* et *C. Porphyr.* = P. Maraval – F, pour NTG); (*Contra Marcel.* et *De eccl. theol.* = T. E. Pollard – NZ); (*De mart. Palaest.* rec. longior), *De solemn. pasch.*, (*Epist. ad Alex. Alex.*) = P. Maraval – F, pour NTG); *Epist. ad Carp.* = C. Hannick – B, pour NTG; (*Epist. ad Const.*, *ad eccl. Caesar.*, *ad Euphrat.*), *Fragm. in epist. Paul.* (*Hebr.*), *in Prov.*, (*Gener. elem. introd.*, *Onomast.*, *Theophan.*) = P. Maraval – F, pour NTG).

EUSTAT. ANTIOCH.: *De engastr.* = P. Maraval – F, pour NTG; reliqua opera (authent., dubia, spuria) = J. Duplacy et X. Courtois – F. EUSTRAT. CONST., EUTYCHES, EUTYCH. CONST.: (opera omnia = S. J. Voicu – ARG, pour NTG). EVAGR. PONT.: *Epist. ad Anat. et Practic.* = A. Stoven – F; (*De malign. cogit. De orat.*, *Paraen. ad monach.* brevior, *Tract. ad Eulog.*, *Tract. de vitiis*, *Tract. de octo spir.* = Idem).

FLAV. CONST.: (opera omnia = S. J. Voicu – ARG, pour NTG).

GENNAD. CONST.: opera omnia = Idem. GREG. NAZ.: reliquae orationes = G. Valayer – F. et J. Fleury – F; *Testam.* = C. Hannick – B, pour NTG; (omnia poemata = J. Fleury – F); PS. GREG., *Orat. c. astron.* et *Signif. Ezech.* = G. Valayer – F.

GREG. NYSS. (authentica, dubia, spuria): *Apol. in Hexaem.*, *De opif. hom.* = J. Fleury – F; *Hom. 7 in Pasch.* (S.C. 48) = G. Valayer – F; *Orat. de beatit.* = J. Fleury – F; *Refut. conf. Eunom.* = P. Maraval – F, pour NTG, et M. van Parys; (*Serm. de Annunt. I* = C. Hannick – B, pour NTG)r reliqua opera = P. Maraval – F, pour NTG. GREG. PRESBYT.: *Laud. Greg. Naz.* = G. Valayer – F.

HESYCH. HIEROS.: *Fragm. in Act*, *Jac.*, *Jud.*, *1 Pet.* = G. Schmalzbauer – A, pour NTG; *Hom. in resurr. Lazar. II* = C. Hannick – B, pour NTG; *Interpr. Is.*, *Laud. s. Procop.* = G. Schmalzbauer – A, pour NTG. HIPP. ROM.: *Chron.*, *Comm. Ct*, *Epist. ad imperatr.*, *Hom. Lc 23,39–43*, *Hom. Mt ,25 14–31* = CADP; HIPP. ROM. (?): *Trad. apost.* = Idem. HYPERECHIUS: (*Adhort. ad mon.* = M. P. Laviolette – B).

PS. JOH. CHRYSOST.: *Hom. in oct. Pasch* (S.C. 146), *Hom. in Pasch.* (S.C. 36 et 48) = G. Valayer – F; *Hom. tripart. de angel.* = W. Lackner – A. JOH. SCYTHOP.: *Contra Sever.* = G. Schmalzbauer – A, pour NTG. JUSTINIAN. IMPER.: *Constit.* = C. Hannick – B, pour NTG.; *Fragm. edict.*, *Lib. adv. Orig.* = G. Schmalzbauer – A, pour NTG.

PS. MAC. AEGYPT.: (*Hom. spirit.* Mariott, *Sermon.* Klostermann = G. Valayer – FF); reliqua opera = Idem. MACAR. MAGNES: Frgm. in Cant., Exod., Gen. = G. Schmalzbauer – D, pour NTG. MARCEL. ANCYR.: *Contra theopasch.*, *Epist. ad Jul.* = C. Hannick – B, pour NTG; *Expos. fid.*, *Fragmenta* (Klostermann) = G. Schmalzbauer – A, pour NTG. MARCUS EREM.: *De lege spirit.*, *De his qui putant...*, *De paenit.* = G. Valayer – F. MAXIMIAN. CONST. et MENAS CONST.: (opera omnia = S. J. Voicu – ARG, pour NTG). METHOD. (OLYMP.): *De lib. arbitrio* = CADP.

PS. NECT. CONST.: (opera omnia = S. J. Voicu – ARG, pour NTG). NIL. ANCYR. (vel PS.-): (*Ad Agath. mon.*, *De monast. exerc.*, *Orat. in Albian.* = M. P. Laviolette, pour NTG). PS. NONNUS: *Scholia in orat. Greg. Naz.* = J. Fleury – F.

OLYMPIODOR. ALEX. (vel PS.): *Comm. in epist. Jer.*, *Fragm. contra Sever.*, *Fragm. in Lc* et *in Prov.* = C. Hannick – B, pour NTG. ORIGEN. (vel PS.): *Adamant. dial. rect. fid.* = P. Maraval – F, pour CADP et NTG; *Comm. in Eph.* = J. Pradel – F; *Comm. in Lam.*, *Hom. in Jer.* = A. M. Bellia – I, pour NTG; *Hom. in 1 Cor.* = J. Pradel – F; *Hom. in 1 Sam. 28* = A. M. Bellia – I, pour NTG; (*Philocal.* = L. Williamson – USA); *Schol. Apoc.* = J. Pradel – F.

PS. PACHOM.: (Paralipom. = A. M. Bellia – I, pour NTG). PALLADIUS HELEN. (vel PS.-): *De gent. Indiae ...* = P. Maraval – F, pour NTG; *Hist. lausiac.*, *Dial. de vita Joh. Chrys.* = G. Valayer – F. PETRUS II ALEX.: (opera omnia = A. M. Bellia – I, pour NTG). PHOTIUS: (*Comm. in ep. Paul.* = G. Schmalzbauer – A, pour NTG); *Interrogat.* = Eadem; (*Quaest. ad Amphil.* et *Synt. can.* = C. Hannick – B, pour NTG). PROCLUS CONST.: *Epist.* 2; *Ep. ad Joh. Antioch.*; *Hom.* 6,11–19, 26–35, 54, 190, 194 = C. Hannick – B et G. Schmalzbauer – A, pour NTG. PROC. GAZ.: *Epist.* Westerink, *Panegyr. Anast.* et PS. PROC. GAZ., *Monod. s. Soph.* = C. Hannick – B, pour NTG.

SERAP. THMUIT.: *Comm. Gen.*, *Epist.* diversae, et PS. SERAP., *De patre...*: E. Latteur – B, pour NTG.; SERAP. THMUIT. (?), (*Eucholog.* = M. Mees – D); SOPHRON. HIEROS.: *Mirac. ss. Cyr. Joann.*: N. Fernandez – E.

THEODORET. CYR.: *Epist.* Patmos 1–52, (*Epist.* Sirmond. 1–147) = J. M. Delmer – B; (*Hist. eccles.*; *Interpr. Cant.*, *Dan.*, *Ezech.*, *Is.*, *Jer.*, *XII proph. minor.*; *Quaest. Reg. Paralip.* = R. Hanhart et alii – D, LXX Göttingen); *Interpret. ep. Paul. Gal* = J. Hug – CH; (*Quaest. in Octa-*

teuch. = N. Fernandez – E. THEOD. MOPS.: (*Comm. Rom. 1–2 Cor., Hebr., Ep. Paul. minor.* = G. degli Agosti – I); (*Comm. XII proph. minor* = R. Hanhart et alii – D, LXX Göttingen); (*Contra Apoll., Contra Eunom., De incarn., Hom. catech., Lib. margar., Lib. mystic.* = G. degli Agosti – I).

THEOD. STUD.: *Epistulae* (G. Schmalzbauer – A, pour NTG).

THEOD. ANCYR.: *Hom. I–III, V–VII*, et PS. THEOD. ANCYR.: *Fragm. in Act., Fragm. in doctr. patr.* = C. Hannick – B et G. Schmalzbauer – A, pour NTG. THEOGNIUS HIEROS.: *Hom. ram. palm.* = J. Noret – B. THEOPH. ALEX.: *Can. pasch., Serm. de mort. judic.* = G. Valayer – F; reliqua opera = A. M. Bellia – I, pour NTG.

En dehors des œuvres signalées dans le présent rapport et dans le précédent, toutes les œuvres des neuf premiers siècles conservées en grec, au moins fragmentairement, sont disponibles aux collaborations qui peuvent s'offrir; certaines des œuvres indiquées entre parenthèses peuvent á l'occasion redevenir libres.

Un inventaire analogue a été entrepris pour les citations bibliques orientales non-grecques.

Informations et offres de collaboration: J. Duplacy, Secrétariat Citations, 9 boulevard Voltaire, F–21 Dijon.

Dijon, le 16 mars 1972 J. Duplacy

PROGRAM OF

TEYLERS GODGELEERD GENOOTSCHAP AT HAARLEM FOR THE YEAR 1972

The directors of Teylers Stichting and the members of Teylers Godgeleerd Genootschap present the following prize-question to be answered before May 1, 1974:

A phenomenological study regarding the religious significance of alien peoples and uninhabitable regions.

Further comment: In religions of antiquity the desert and foreign lands are regarded as hostile and dangerous. A person who left his home country was delivered over to the realm of the dead. Banishment and the death penalty were almost identical in their effect. The Egyptian myths mention the god Horus as suffering in the desert. It is assumed that a study of this negative valuation of the foreign will include critical investigation in terms of comparative religions.

Still pending is the following prize-question to be answered before May 1, 1973:
A critical treatise regarding the significance of the philosophy of linguistic analysis for theology.

The closing-date for the submission of an answer to the prize-question regarding "Melanchthon and the Radical Reformation" is May 1, 1972.

In regard to the prize-question regarding "A comparative historical investigation together with a critical evaluation of the formularies and the service orders used for marriage confirmation and blessing in the Reformed Churches", one answer was received under the motto: "*Poscimur* (Horatius)".

The author of this answer gave evidence of a broad orientation regarding the subject and had gathered a large number of formularies. The publication of extensive sources from this material would be desirable. Therefore it is all the more regrettable that the author failed to make adequate use of them. His treatment was impaired by unnecessary effusions and digressions. The presentation of the contents of the formularies was too brief and did not provide a clear picture. The pre-Reformation sources and the interdependence of the formularies were not sufficiently investigated, which led to some incorrect conclusions. The author, however, presented a survey of the theological concepts regarding marriage as found in the formularies, but the required critical evaluation was lacking. It is not possible, therefore, to award a prize for this answer.

To be considered as eligible the replies to the above described prize-questions have to be sent before May 1, 1974, and May 1, 1973, respectively.

It is stipulated that the answers be written in Dutch, French, English or German, either with a typewriter, or in script with Latin letters (not gothic), highly legible, by a hand other than that of the competitor. They must be sent without the name of the author but designated with a motto, including a sealed envelope containing the author's name and address, and the motto on the outside, to *Directeuren van Teylers Stichting, Fundatiehuis, Damstraat* 21, *Haarlem.* The manuscripts have to be sent completely finished within the stipulated time; a manuscript received only in part cannot be considered in the competition for the prize.

The manuscripts submitted become the property of the Stichting. Copies of the manuscripts cannot be supplied to the authors, except at their own cost.

The author of a manuscript receiving the award is required to permit the Stichting to hold the copyright, so that the Stichting receives the right to publish the manuscript (if necessary in translation) as a proceeding of the Genootschap. In case the Stichting does not notify the author of the awarded manuscript within three months of the date of the copyright that it has decided to publish the manuscript concerned, the copyright is no longer valid and the author obtains full control over it.

The award consists, if the directors reach a favorable decision, of a gold medal of recognition, or, if the author prefers, a sum of money to the amount of four hundred Dutch guilders (Hfl. 400).

In order that a competitor does not have to wait longer than necessary for the decision, in case his manuscript has not obtained the award, authors are required to send along with the sealed envelope an open envelope which contains the name and full address of a confidential person to whom the Stichting may eventually enter into correspondence.

The program of the Genootschap may be obtained annually without cost by a request directed to the *Directors of Teylers Stichting, Damstraat* 21, *Haarlem, The Netherlands.*